السيِّد ولد أباه

الدِّين والسياسة والأخلاق

مباحث فلسفية
في السياقين الإسلامي والغربي

Jadawel جداول

الدّين والسياسة والأخلاق

مباحث فلسفية

في السياقين الإسلامي والغربي



السيِّد ولد أباه

الدِّين والسياسة والأخلاق

مباحث فلسفية

في السياقين الإسلامي والغربي

Jadawel جداول

الكتاب: **الدِّين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**
المؤلف: **السيِّد ولد أباه**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2014
ISBN 978-614-418-235-2

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

الإهداء

إلى أستاذي جان أرنو
الذي تعلمت على يده دروسي الأولى
في الفلسفة في ثانوية البنين بنواكشوط .

توطئة

لا تزال فلسفة الدين أقل جوانب الفلسفة حضورًا في الفكر العربي، رغم أهميتها الاستثنائية في السياق الغربي، بحيث يمكن القول إنه إذا كانت المثالية الألمانية التي هي لبّ الفلسفة المعاصرة مجرد صياغة معلمنة للاهوت المسيحي ، فإن الفلسفة اليونانية كما بيّن ليك فري هي أيضاً صياغة عقلانية للأساطير اليونانية التي شكلت النسق الديني للمجتمع اليوناني الكلاسيكي.

وعلى الرغم من حضور فلسفة الدين في كتابات بعض المفكرين العرب في مقدمتهم طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، إلا أن هذا الحضور تمّ في غالب الحال في سياق مشاريعهم النظرية المرتبطة بتجديد الدين ودفع المطامح النهضوية والإصلاحية للأمة .

لسد جانب يسير من هذه الثغرة كان هذا الكتاب الذي يضمّ مباحث فلسفية أعدت خلال السنوات الست الأخيرة على جبهتين : الجبهة التراثية الإسلامية والجبهة الغربية الحديثة والمعاصرة، بسبر العلاقة بين محاور ثلاثة شديدة الترابط من حيث الإشكالات النظرية والعملية : الدين والأخلاق والسياسة .

من أبرز هذه الإشكالات :

- موضوع الشرعية على خط المسألة اللاهوتية ـ السياسية الذي شكل الخلفية الأساسية للحداثة السياسية والقانونية بامتداداتها الراهنة . في هذا الأفق تناولنا مفهوم السيادة في نظريات العقد الاجتماعي مبينين النتائج المترتبة على نقل هذا المفهوم المحوري في الفكر السياسي الحديث من القاموس اللاهوتي إلى القاموس المدني السياسي. في الاتجاه نفسه تناولنا مسألة

الشرعية واللامشروعية في فكر الفيلسوف الألماني كارل شميت الذي لا يزال مجهولًا إلى حدّ بعيد في الساحة الغربية، على الرغم من أنه بلور أهم نظرية نقدية لأطروحة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في العلمانية التي هيمنت على الدراسات الفلسفية والاجتماعية (العلمانية بصفتها نزع الطابع السحري عن العالم والمرور من شرعية الماضي إلى الشرعية العقلانية).
في السياق نفسه، توقفنا عند اثنين من أبرز الفلاسفة الألمان في الحقبة ذاتها هما ليو شتراوس وحنة آرنت، وهما مفكران بارزان في المسألة اللاهوتية السياسية ، رجعنا إليهما في الجدل المتعلق بمسألة الشرعية من منظور مفهوم التقليد في علاقته بالحداثة ، كما رجعنا إلى إحدى تجليات الإشكالية في الفكر السياسي لأحد أهم فلاسفة العصر الراهن هو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في تناوله للعلاقة المطروحة حاليًّا حول العلاقة بين منظومة حقوق الإنسان وسياق المواطنة.

- فلسفة القيم في علاقتها المزدوجة بالمباحث الكلامية ـ اللاهوتية من جهة ونظريات الحق الطبيعي التي تأسس عليها الفكر القانوني في وشائجه الإشكالية المعقدة بفلسفة الأخلاق . في هذا السياق ركزنا الاهتمام على المدونة الفقهية والكلامية التي – على كثرة الباحثين فيها ـ لم تستثمر فلسفيًّا، مركزين الاهتمام على منظومة أصول الفقه التي تشكل حسب رأينا نظرية في الأتيقا والأخلاق أكثر مما تشكل أطروحة في صناعة الفقه، وذلك ما قصدنا في المقارنة بينها ومذهب الحق الطبيعي في صيغتيه الكلاسيكية والحديثة.
في الاتجاه نفسه كانت محاولتنا تسليط الرؤية الفلسفية على المباحث الكلامية موجهين النظر لإشكالية العدالة التي تمثل اليوم أحد الموضوعات الفلسفية الأكثر أهمية. كما تناولنا في منحى آخر مسألة القيم في أحد أبعادها الراهنة الأكثر أهمية ، بالتوقف عند الأسئلة الفلسفية الكبرى التي يطرحها الجدل القائم حول حوار الثقافات وأثره في موضوع الهوية والخصوصية الحضارية.

- فلسفة الدين محطاتها الكبرى ، التي يمكن تلخيصها في مقولات ثلاث شديدة الأهمية في مسار الفكر الفلسفي الغربي الحديث : «الإله الضامن» لدى ديكارت ، و«موت الإله» لدى نيتشه و«الإله المنتظر» لدى هايدغر . توقفنا عند المحطات الثلاث وعبرها أبرزنا أهم مسالك التفكير الفلسفي الغربي في مفهوم «الإلهي» الذي يشكل اليوم همًّا محوريًّا كما يظهر في أعمال أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين: دريدا وريكور وهابرماس وتيلور...

ونتيجة لضعف الاهتمام الفلسفي الإسلامي بفلسفة الدين التي تعوضها في الغالب الأيديولوجيات الدينية ـ السياسية ، توقفنا عند نموذج فلسفة الدين الإيرانية لدى مفكرين بارزين هما علي شريعتي وعبد الكريم سروش.

ليست هذه الدراسات سوى مباحث أولية ، تندرج في اهتمام متواصل بفلسفة الدين والسياسة والقيم ، نرجو أن تشفع بعمل تركيبي أوسع نحن في طور إعداده .

النباغية

في 6 كانون الأول/ ديسمبر 2013

الفصل الأول

مدخل في التراث والإصلاح الديني: الإشكالات المنهجية

لم تفتأ إشكالية «الإبداع والاتّباع» التي شكّلت المهاد النظري للفكر الإصلاحي العربي الحديث[1] تهيمن على السياق الثقافي العربي الراهن، وإن من منطلقات وخلفيات متمايزة.

ويمكن أن نتلمس هذه الإشكالية راهنًا في مستويات ثلاثة، هي المسألة التراثية والإصلاح الديني والأفق التحديثي.

أما **الإشكالية التراثية** فقد تحوّلت في العقدين الماضيين إلى إشكالية محورية في الفكر العربي المعاصر، انطلاقًا من حسين مروّة[2] وطيّب تزيني[3] اللذين كانا سباقين في مشروعيهما لقراءة التراث العربي الإسلامي من منطلقات ماركسية تقليدية.

---

(1) راجع حول الإصلاحية العربية:
فهمي جذعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق القاهرة 1988.
علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت 1985.

(2) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (مجلدان) دار الفارابي بيروت 1978 ـ 1979.

(3) طيب تزيني: **من التراث إلى الثورة**: حول نظريات مقترحة في قضية التراث العربي، دار الجليل دمشق 1979.

وقد تلا هذين المفكرين أربعة مفكرين بارزين هم: المغربي محمد عابد الجابري[1] والجزائري محمد أركون[2] والمصريان حسن حنفي[3] ونصر حامد أبو زيد[4].

وعلى الرغم من الاختلاف الجلي بين هؤلاء الأعلام، من حيث الرؤية والمنهج، إلّا أن ما يجمعهم هو هذا التصوّر للتقليد العربي الإسلامي ـ الوسيط بصفته «تراثًا» يتعيّن علينا تحديد الصلة به في وضعنا الراهن.

قد يبدو هذا التصوّر بديهيًّا، لا يستثير إشكالًا. بيد أنه في الواقع يعبّر عن مقاربة محددة السياق والمرجعية، جديدة المنشأ.

ففضلًا عن كون هذه العبارة لم تستخدم في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط للتعبير عن حالة ثقافية، فإن رواد النهضة الحديثة لم يستعملوها، مفضلين الحديث عن الإسلام كعقيدة وحضارة في مقابل الغرب.

وتعني عبارة التراث بالمفهوم الجديد أمران أساسيان هما:

أولًا: تأكيد البُعد التاريخي الفاصل بين الثقافة الموروثة والفكر المعاصر. فالتراث هنا نمط من التركة التي نمتلكها، والسؤال المطروح هو كيف يتعيّن علينا التصرف فيها، علمًا أنها تحفة من الماضي الغابر؟

---

(1) محمد عابد الجابري:
نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية (طبعات عديدة).

(2) محمد أركون:
تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت 1986.
الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1987.

(3) حسن حنفي: بسط حنفي رؤيته للتراث في كتابه المنهجي: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

(4) نصر حامد أبوزيد:
النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي 1995.
نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر القاهرة 1994.

ثانيًا: إن المدخل المنهجي لمقاربة التراث هو إبرازه في سياقاته الخاصة المتميّزة، سواء تعلق الأمر بالسياق اللغوي الدلالي، أو الاجتماعي الاقتصادي، أو الرمزي الأنثربولوجي.

ولا فرق هنا بين الاستراتيجيات الثلاث الشائعة في مقاربة التراث: القطيعة الأبستمولوجية (الجابري) أو القطيعة التأويلية (نصر أبو زيد) أو النقد الأيديولوجي (مروة وتزيني وصادق جلال العظم).

صحيح أن المقاربات الثلاث لا تخلو من تأويلية وصل (مع التراث) تبدو في مستويين بارزين: الانتقاء الإيجابي داخل الخارطة التراثية (إعادة الاعتبار للنزعات المدعوة مادية أو عقلانية أو ثورية) أو الدمج التجاوزي للتراث على نحو هيغلي غائم (التركيز على بعد الرسالة والمقصد).

إنما نريد أن نبيّنه هنا هو أن التصوّر التراثي للتقليد الإسلامي ينبني على جملة من القبليات النظرية التي تحتاج إلى وقفة نقد وتمحيص، وسنكتفي بالإشارة إلى ثلاث منها:

أولًا: توهم إمكانية الفصل الحاسمة بين النص وقارئه، أي النظر إلى النص كأثر لمؤلف يتحكم في معناه ودلالته، وما علينا سوى الحفر لاستعادة هذا «المعنى الأصلي» المخفي وراء طبقات التاريخ.

ومن المعروف أن هذا التصوّر للنص قد قوّضته المقاييس اللسانية والسميولوجية (من السميولوجيا: علم الدلالة) الجديدة التي أعلنت «موت المؤلف» وكشفت البنية الدلالية المستقلة للنص وثراء وتعددية القراءات المشروعة الممكنة له: صراع التأويلات بلغة بول ريكور[1].

ومن الواضح أن مناهج العلوم الإنسانية المطبّقة على النص الإسلامي الوسيط لدى المدرسة التراثية وإن وظّفت على نطاق واسع الأطروحات اللسانية والبنيوية،

---

(1) Paul Ricœur: **Le conflit interprétations**. Essais d'herméneutique, seuil 1969.

والتفكيكية أحيانًا، إلّا أنها ظلّت حبيسة المنظور الانفصالي الساعي إلى اختزال هذا النص في بُعده التاريخي المنقطع عنا. وما فات أصحاب هذا المنهج هو إدراك حقيقتين مترابطتين هما: أن النص يكسب تميزه الخاص عن طريق عملية الكتابة إزاء مقصد مؤلفه وكذا إزاء متلقيه الأصليين وإزاء ظروف إنتاجه الحافة (ثلاثية التميز الدلالي لدى ريكور)، وأنه ليس مجرد منتج معرفي بل ينغرس في تجربة وجودية إنسانية فسيحة، ويحيلنا إلى عالم ننتمي إليه راهنًا بقدر ما يقدّم لنا جملًا ومفاهيم ومعان. فما يهم في النص ليس دلالته، بل هذا الكون الواسع الزاخر بالرموز والدلالة الذي يسمح لنا بالولوج إليه.

ثانيًا: النظر إلى التقليد في تناقض مباشر وحاسم مع الحداثة منظورًا إليها بحسب التعريف التنويري السائد كتجسيد للإرادة الذاتية الحرة في مضمونها العقلاني النقدي.

فما يميِّز الحداثة هو الخروج على سلطة التقليد المعيقة لحرية الفكر والممارسة، سواء تعلق الأمر بالسلطة الدينية أو العائلية أو التربوية.

فالتقليد هو التواطؤ وطغيان الحكم المسبق والوثوقية غير البرهانية، والحداثة هي العقلانية المنهجية الاستدلالية غير المقيدة.

بيد أن الفيلسوف الكبير «غادمير» يُبيّن لنا أن التقليد داخل في صميم العقلنة وليس مرادفًا بالضرورة للتعصب والدوغمائية. فالتقليد هو تعبير عن الخروج عن انكفائية الذات النرجسية المغلقة وإطار للتواصل والإبداع والحوار واعتراف للآخر بالأولوية على الاستبطان الشخصي وتأكيد على محدودية الظرف الإنساني وتاريخيته[1].

ومن ثم فإن عقلنة التنوير تقوم على وهمين متلازمين هما ادعاء إمكانية الفصل في الثقافة الإنسانية بين بعدي المعقول واللامعقول والإيمان بقدرة الذات الفردية غير المتعينة على بناء سلاسلها البرهانية باستخدام أدوات العقل ومناهجه، إغفالًا للطابع التواصلي الاجتماعي للعقل الإنساني.

---

(1) Hans_Georg Gadamer: **Vérité et méthode**, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996.

وما ينبغي التنبيه إليه هو أن الفكر الإنساني (بما فيه الفلسفات البرهانية) ينبع من الرموز والأساطير الكبرى، التي تشكّل مصادر القيم ونوازع الفعل، كما أدرك كانط نفسه في معالجته للعقل العملي (الأخلاق والسياسة).

فلا مناص من تداخل وتشابك بعدي النقد والاقتناع (أي الإيمان)، وصولًا إلى ما عبّر عنه الفيلسوف الأمريكي «جون راولز» بـ «القناعات الموزونة»[1]، أي التي تتحرر من الأحكام المسبقة وتخضع بانتظام للمراجعة النقدية. فثمة قناعات وإيمانيات عقلانية لا يمكن البرهنة عليها بالدليل المنطقي لأنها متجذرة في أفهامنا القبلية للعالم (دعاها ريكور الحقائق الاستعارية).

ثالثًا: إن التقليد المدعو تراثًا يشكّل عبئًا على مشروعنا النهضوي التحديثي، لما يميز ثقافتنا من استمرارية واتصال، ومن ثم ضرورة تفجير ثورة ثقافية أو القيام بنقد كامل للعقل.

والواقع أن اعتبار مسلمي اليوم «كائنات تراثية» مجرد وهم زائف. فالمسافة الإبداعية في تمثلات الجمهور وممارساته العينية متقدّمة على وعي المثقفين المهووسين بإشكالية الأصالة والمعاصرة. فحركية الفقه تبدو مثلًا عاجزة عن التأقلم مع الصيغ الجديدة للتدين، وعموم المسلمين لا يعيشون تأزمًا في الوعي بين اندماجهم النشط في ديناميكية الحداثة قيمًا ومعارف ومنتجًا استهلاكيًا مع تجذر حقيقي في التقليد الديني إيمانًا وشعائر.

وقد يكون حال المجتمعات الإسلامية اليوم أقرب للحداثة الأمريكية التي لم تجتث فيها الحالة العلمانية الحيوية الاجتماعية للدين.

أما مقولة «**الإصلاح الديني**» فهي مقولة ملتبسة تحجب رهانات واستراتيجيات متضاربة ومتنوعة. فبالنسبة للفاعلين السياسيين تعني عادة محاربة المجموعات المتطرفة والتحكم في الحقل الديني المنفلت في العالم السُّني الذي انهارت فيه

(1) John Rawls: **Theory of Justice Cambridge**, MA: Harvard University Press, Revised edition, 1999..

المؤسسة التقليدية وغدت تهيمن عليه تيارات الإسلام السياسي والاتجاهات السلفية الجديدة.

بيد أن الإشكال المطروح على الجهات الرسمية المعنية بتدبير الشأن الديني هو: ما هي مرجعية وسقف الإصلاح الديني المنشود؟ هل يتعين إحياء مؤسسات الإسلام التقليدي في مكوناته المذهبية فقهًا والطرقية تصوفًا وشبكاته الأهلية من قضاء وأوقاف... أم يتعين السعي لتحديث المؤسسات الدينية وتجديد مسالك اشتغالها وطرق عملها؟

من الواضح أن الحكومات العربية تتأرجح إجمالًا بين الخيارين دون حسم جذري في الغالب، وتميل أحيانًا إلى بعث الإسلام التقليدي وإحياء مؤسساته، ملتمسة قيم الطاعة لولي الأمر وعقيدة الفصل بين دائرة الحكم ودائرة الشرع في مواجهة التيارات الاحتجاجية الانقلابية ونزعتها الشمولية (القول بأن الإسلام دين ودولة).

إلّا أن محاولات إحياء الإسلام التقليدي اصطدمت بعوائق جمّة ناتجة عن انهيار قاعدته المؤسسية وبنياته الاجتماعية والثقافية، بحيث لم يعد بإمكانه احتكار الشرعية والمرجعية في سياقات تسمها التعددية والاختلاف.

وقد تميل بعض أنظمة الحكم في سياق مشروعها التحديثي إلى محاولة تحديث الحقل الديني بتقويض مؤسساته التقليدية ودمجها في النسق العمومي كإحدى آليات الدولة الشمولية المركزية وبالعمل على مراجعة الأنساق الفقهية والتربوية (كما كان الشأن في تونس مثلًا أيام الرئيس السابق بورقيبة). إلّا أن هذا الخيار قد يُفضي إلى تشجيع بروز الاتجاهات الانكفائية الأرثوذكسية التي وإن كانت ردة فعل على هذه السياسات الإصلاحية إلّا أنها في الآن نفسه حركات حداثية ملتبسة تنسجم كل الانسجام مع منطق انهيار المؤسسة الدينية التقليدية، وما أفضى إليه من كسر المرجعية الأحادية للشرعية الدينية.

وأما النخب الفكرية فتنقسم إجمالًا في طرحها للإصلاح الديني إلى اتجاهين كبيرين:

- اتجاه أول يصدر في مقاربته للإصلاح من المرجعية التراثية، مستلهمًا الأثر الشائع «أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها». والمعروف أن هذا النص شكّل دومًا خلفية لكل الحركات الإصلاحية الإسلامية قديمًا وحديثًا.

إلّا أن الإصلاح المقصود هنا هو دفع باب الاجتهاد في المسائل العقدية والفقهية من منظور المدونة الكلامية والأصولية الكلاسيكية. وبالنسبة للمجموعات السلفية والتيارات الإسلامية الجديدة، يتمّ الإصلاح بغربلة ومراجعة المنظومة التراثية دون الخروج عن سقفها التأويلي، مع النكوص غالبًا عن هذا السقف في كثير من المسائل التي ذهب فيها الأقدمون مذاهب تتجاوز في انفتاحها ومرونتها الأطروحات الإسلامية الحالية. ومن مؤشرات ذلك رفض علوم المعقول الكلاسيكية من كلام وفلسفة (باسم التصوّر الإسلامي المنقى من شوائب الرافد المستورد) ومحاربة التصوف بذريعة انغلاقه في الباطنية والفردية وميله المزعوم للابتداع والخروج عن ظاهر الشرع.

فما نشهده بوضوح هو قيام نزعات دينية جديدة، تستند لخلفية تراثية وإن كانت تخرج عن السياج الإسلامي الكلاسيكي، إن أظهرت حرصها على القطيعة مع أفق الحداثة (باعتبارها غزوًا ثقافيًا مستوردًا) إلّا أنها تظل ضحية «مكر العقل الحديث» بنزوعها إلى إضفاء مسحة دينية على قيم تنويرية وحداثية تنتزعها من سياقها التاريخي كالحديث عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم ورفع شعار اشتراكية الإسلام في حقبة طغيان اليسار وليبراليته في أيامنا... .

فالمأزق الذي تعاني منه متولد من الصدور عن مقاربة تأويلية فقيرة للنص الديني بمصادرة تعارضه عقديًا ومعرفيًا مع التراث الإنساني، الذي هو سياق تنزله واستيعابه.

ـ اتجاه آخر ينظر للإصلاح من منظور تجاوز المنظومة التراثية الكلاسيكية عبر مسلكين رئيسيين:

أولهما: اعتماد النموذج اليهودي ـ المسيحي للإصلاح الديني، الذي قاد إلى عصور التنوير والتحديث الأوروبية بما يقتضيه من ثمن هو رفع القداسة عن النص المؤسس وتثبيت النظم العلمانية في إدارة الشأن الديني (مشروع أركون وأبو زيد...).

ثانيهما: تحاشي الجوانب العقدية واللاهوتية واستثمار الوعود المقاصدية في الشرع، تأسيسًا لإسلام حديث متصالح مع قيم العصر، يحافظ على روح الرسالة دون التقيد بأحكام المعاملات والتشريع المتصلة بالمجال العمومي.

ولا يعني هذا التوجه العلمنة، وإنما التدبير العقلاني للشأن الاجتماعي والسياسي ضمن نسق الشرعية الإسلامية بمفهومه الأوسع (الجابري، محمد الطالبي...).

أما المسلك الأول فلم يؤد إلى نتائج ملموسة، بل اصطدم بكون الإسلام نفسه كان حركة إصلاحية داخل التقليد الكتابي التوحيدي. فمفهوم الإصلاح لا معنى له إلّا في مقابل أرثوذوكسية قائمة ومستقرة، في حين أن تاريخ الفكر الإسلامي يُبيّن هشاشة هذه الأرثوذكسية واختراقها الدائم بالمراجعات الإصلاحية المتكررة، ولو بطريقة غير واعية وملتبسة غالبًا.

أما المسلك الثاني فقد طبعته الذرائعية المشطة التي تتوهم حلّ الإشكاليات العقدية والمعرفية المرتبطة بمسألة الإصلاح الديني باختزالها في المواقف الأيديولوجية الآنية، التي تنحصر في البحث عن مشروعية إسلامية لخطاب تنويري وتحديثي تقليدي.

قد تبدو النتيجة التي خلصنا إليها قاتمة يائسة، لكن لا بدّ من التنويه بأن محاولات الإصلاح الديني الحقيقية هي التي تتم حاليًا خارج سردية الإصلاح وشعاريتها الطاغية لدى بعض الوجوه الفلسفية المسلمة التي تباشر تناول هذا الموضوع المحوري عبر صياغات نظرية محكمة بعيدًا عن السجال الأيديولوجي.

أما بخصوص إشكالية «**التحديث**»، فنلاحظ أنه يكاد يقوم إجماع لدى النخب الفكرية العربية بمشاربها المختلفة أن مأزق التحديث في البلدان العربية ناتج عن ضعف التكوين العلمي والتقني الذي هو شرط «اللحاق بالأمم المتقدمة»، في الوقت الذي لا تقدم العلوم الإنسانية والآداب فوائد عملية تعود بالنفع على تطور الأوطان ونموها.

تتبنى الحكومات العربية هذا التوجه، باختلاف مشاربها وتوجهاتها. ومن تجليات هذا التوجه بروز مشاريع تربوية كبرى عربيًّا (في الساحة الخليجية على الخصوص) كتأسيس أقطاب جامعية بإمكانات ذاتية هائلة، أو فتح فروع من كليّات ومدارس علمية وتقنية غربية ذائعة الصيت.

تتساوى أنظمة الحكم المحافظة والراديكالية في هذه المقاربة التقنية للتحديث، وفي النظرة السلبية للعلوم الإنسانية. كما أن التيارات الإسلامية (التي ينحدر جلّ المنخرطين فيها من الكلّيات العلمية) تعتمد الأطروحة ذاتها، فتدعو إلى أخذ أسباب القوة من الغرب والاكتفاء بالموروث والأصيل في القيم.

والنتيجة البارزة لهذا الاتجاه هي انحسار المباحث الفلسفية والدراسات الإنسانية في عموم البلدان العربية، باستثناءات قليلة (في المغرب العربي على الأخص).

تستند هذه المقاربة لمجموعة من المسلّمات لعل أبرزها المصادرات الثلاث التالية:

أولًا: اعتبار الممارسة العلمية محايدة، لا تقدم محتوى مضمونيًّا ولا ترجع لرؤية قيمية بعينها، بل هي قابلة للتأقلم مع مختلف الأنساق الثقافية والمعيارية.

ثانيًا: الإيمان بالانعكاس الإيجابي التلقائي للتطورات التقنية على التحول الاجتماعي والثقافي. فلا حاجة للمشاريع المجتمعية والأيديولوجية لتحديث المجتمع، وإنما يكفي استنبات التقانة وتدريس العلوم لإحداث التغيير المنشود.

ثالثًا: العلاقة العضوية بين التكوين التقني والتنمية الاقتصادية من حيث هي نمو قائم على بنيات وأدوات تكنولوجية.

من هذا المنظور تقدم بعض التجارب الناجحة في آسيا دليلًا على إمكانية النهوض والتحديث دون الحاجة إلى المرور بمرحلة الأنوار التي شكّلت في مسار الحداثة الأوروبية المهاد النظري والفكري للثورات الصناعية والسياسية الكبرى في القرن التاسع عشر.

والنماذج المقصودة هنا هي التجربة اليابانية التي استأثرت باهتمام واسع في الساحة العربية، وبدرجة أقل التجربة الصينية وتجارب «النمور الآسيوية».

والواقع أن هذه القراءة لتجارب الصعود الآسيوي تعاني من ثغرات خطيرة، يدركها المختصون الذين اهتموا بدراسة تلك النماذج في ما وراء الصورة الذائعة والكتابات الضحلة واسعة الانتشار.

ولقد أصبح بمقدور القارىء العربي أن يطّلع لأول مرة على الخلفيات العميقة للنهضة اليابانية بفضل كتاب الباحث والمؤرخ المغربي «محمد أعفيف» الذي أصدر مؤخرًا كتابًا شديد الأهمية ودقيق التوثيق عن التجربة اليابانية بعنوان «أصول التحديث في اليابان 1568 ـ 1868»[1]. ففي هذا الكتاب يُبيّن أن «المعجزة اليابانية» لم تبدأ مع عصر الميجي في القرن التاسع عشر، وإنما استندت إلى خلفية فكرية عميقة وطويلة بدأت ـ على غرار التجارب الأوروبية ـ في القرن السادس عشر.

كما أن الكاتب الياباني «هيشاياشو ناكاغوا» بين في كتاب له حول الفكر الياباني في عصر الأنوار العلاقة الوثيقة والمتزامنة بين حركتي التنوير الأوروبية واليابانية: كالروابط بين روسو وهاكوشكي[2].

---

(1) محمد أعفيف: **أصول التحديث في اليابان (1568 – 1868)** مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2010.

(2) Hisayasu Nakagawa: **des lumières et du comparatisme un regard japonais sur le 18 siècle**, puf 1992.

أما الصين فقد شهدت بوادر النهج التحديثي قبل أوروبا بقرون، فعرفت حركية الإصلاح الديني في عهد المينغ (القراءة الحرة العقلانية والمتجددة للكوفنشيوسيّة)، وكرّست نظام الفصل بين الدين والدولة، وأقامت تجربة الدولة المركزية القومية بنظامها البيروقراطي العقلاني وبلورت قيم الفاعلية الإنسانية الحرة.

ولا يزال الباحثون مختلفين حول أسباب انتكاسة الديناميكية الرأسمالية الصينية التي سبقت بوقت طويل النهضة الصناعية الأوروبية، مما لا يتسع المقام لتفصيله.

ومن المعروف أن الخيار التحديثي الصيني الراهن ارتبط بأيديولوجيا الحزب الشيوعي الذي قاده الزعيم الأسطوري «ماوتسي تونغ». ويتعلق الأمر هنا بأيدولوجيا مستمدة من إحدى الفلسفات الغربية المعاصرة هي الفلسفة الماركسية في إحدى نسخها الراديكالية الأكثر نقدًا ورفضًا لتركة التنوير الأوروبية.

ولقد حذر «عبد الله العروي» في نهاية الستينيات من القرن الماضي النخب اليسارية من الماركسية المآوية التي كانت موضة كبرى أوانها، داعيًا إلى ماركسية بديلة تكون صياغة تأليفية مكتملة لموجات الحداثة الغربية وليست نقيضًا لها.

أما تجارب النمور الآسيوية التي كانت تقدّم دليلًا على إمكانية التحديث الصناعي والتقني خارج أفق نظري أو أيديولوجي، فقد ظهر وهنها وهشاشتها، منذ الأزمات المالية الأولى التي عصفت بها في منتصف التسعينيات، فضلًا عن هنات وسلبيات نظمها السياسية السلطوية المستبدة.

وما لا يعرفه الكثيرون هو أن حركة النهوض الياباني والهندي الحالية تقوم على حركية فلسفية وفكرية كثيفة ورصينة وديناميكية أدبية خصبة، وليس على مجرد التوسع التقني والإنتاج الصناعي.

كان الفيلسوف الألماني الأشهر «هايدغر» يقول: «إن العلم لا يفكر»، بما يعني لديه أن العلم يحتاج للفلسفة من أجل إبراز مناهجه وبلورة مفاهيمه والتفكير في مراميه وآثاره على حياة البشر.

وما نلمسه بوضوح في ساحتنا العربية هو أن التكوين العلمي لا يحمي شبابنا من

التطرف والظلامية. فالمتطرفون الانتحاريون الذين فجّروا أنفسهم في أكثر العمليات الإرهابية فظاعة في السنوات الأخيرة كانوا في مجملهم من خريجي الكلّيات العلمية والتقنية ومن حاذقي التقنيات الإلكترونية والكيميائية الجديدة.

كما أن انفصام الاقتصاد بمفهومه السياسي والمجتمعي عن حركية المال المسيّرة تقنيًّا أفضى إلى تقويض الحلم الكبير الذي قامت عليه العصور الحديثة، الذي هو تحقيق تقدم الإنسان ورفاهيته عن طريق الاستغلال التقني الأمثل للثروات الطبيعية المتاحة له.

نخلص من هذه المعطيات إلى أنه لا نهوض ولا تحديث دون أفق فكري وقيم إنسانية دافعة. ومن شأن الأديب والفيلسوف والمفكّر الاجتماعي صياغة ونشر هذه القيم وليس العالم الطبيعي أو التقني المالي.

خلاصة عامة:

لاحظنا أن الفكر العربي المعاصر عالج إشكالية الإبداع والاتباع في مسالك ثلاثة:

- مسلك قراءة التراث الذي حول المشروع التحديثي إلى مجرد علاقة تأويلية بنص موروث مؤسس في الوقت الذي لا يشكّل هذا النص سلطة ضاغطة ولا سقفًا مرجعيًّا معيقًا وليس محددًا في الوعي الجماعي إلّا كأفق روحي وقيمي عام.
- مسلك الإصلاح الديني الذي تبلور في السنوات الأخيرة واتّخذ مسارب لاهوتية ملتبسة لحجب الإشكالات المجتمعية والسياسية المعقدة التي يطرحها موضوع التطرف الديني الذي ابتليت به الأوطان والأمة في السنوات الأخيرة.
- مسلك التحديث في أفقه التنموي والتقني الذي تبلور في أفق إغراء وسحر النموذج الآسيوي (سنغافورة العربية)، في الوقت الذي يتمّ السكوت عن حدود هذا النموذج وعن استحقاقاته الفكرية والقيمية العميقة.

الفصل الثاني

الثقافة والتقليد:
في نقد مفهوم الخصوصية الثقافية

أولًا: براديغم «التنوع الحضاري»: السياق والوظائف.

رحل قبل سنوات عن عالمنا المفكر السياسي الأمريكي ذائع الصيت «صامويل هنتنغتون» الذي اشتهر على نطاق واسع بأطروحته حول «صراع الحضارات» التي نشرها في مقال بمجلة «فورين أفيرز» عام 1993 قبل أن يفصّلها في كتاب كامل أعطاه العنوان نفسه[1].

ولعل الأطروحة لم تنل من الاهتمام في العالم مثلما نالته في عالمنا العربي، على الرغم من قلّة من قرأ الكتاب فعلًا من مثقفينا وساستنا. وأذكر أن الرجل قال لي في لقاء عابر في إحدى المؤتمرات الفكرية إنه استغرب بالفعل حجم هذا الاهتمام العربي، وكان يشكو أن أطروحته حملت ما لا تحمله من شحنة عدائية للإسلام وقول بحتمية المواجهة بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

لقد تحمس الإسلاميون للأطروحة لأنهم اعتبروا أنها دليل على ما كانوا يطرحونه من فكرة قوة وتميّز المشروع الحضاري الإسلامي بوصفه التحدي الكوني الأوحد الذي يواجه الغرب، في الوقت الذي لمس فيه البعض الآخر التفسير العميق

(1) S. Huntington: **the clash of civilizations and the remaking of world order Simon and Schuster,** 1998.

لمواقف القوى الدولية الكبرى من قضايا المنطقة مفترضين أن المقاربة الثقافية أصبحت بالفعل الإطار النظري للاستراتيجيات الغربية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

بل إن الكاتب المغربي مهدي المنجرة الذي تحمس للغزو العراقي للكويت وكتب في الموضوع كتابًا بعنوان «الحرب الحضارية الأولى» نشر ثلاث سنوات قبل مقالة هنتنغتون اعتبر أن المفكّر الأمريكي أكد ما توهمه من أن حرب تحرير الكويت كانت مواجهة حضارية بين الغرب المتسلط والنهوض العربي الإسلامي.

في مقابل هذا الحماس العربي انتقدت الأطروحة في الدوائر الاستراتيجية والفكرية الغربية، ولم تنل اهتمامًا كبيرًا قبل أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 التي حوّلتها إلى مفتاح لفهم هذا الزلزال المثير المفاجئ. ويمكن القول إن نظرية هانتنغتون بدأت عندئذ مسارها الأمريكي بعد أن كانت مجرد مقاربة محدودة داخل الإطار الأكاديمي الضيق.

لا فائدة من التذكير بمضمون النظرية فهي ممجوجة ومعروفة في أدق تفصيلاتها، إنما يهمنا هو الاكتفاء برصد آثارها الحافة وتوظيفاتها الإجرائية في سياقي تأويلها العربي والأمريكي، مما يخرجها عن مقاصدها ودلالاتها الأصلية لدى مؤلفها.

في السياق العربي، نلاحظ أن هذا التوظيف اتّخذ ثلاث صيغ متمايزة، نشير إليها باقتضاب:

أولًا: تغذية فكرة الخصوصية الثقافية التي تحوّلت إلى موضوع محوري في الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية. والتغير البارز هنا هو أن هذه الفكرة خرجت من عباءة أدبيات المقاومة الثقافية لتصبح مقولة مؤسسة علميًّا لا تخرج عن إطار شرعية التميز والاختلاف ضمن نسق كوني متعدد الثقافات والقيم.

ثانيًا: أدبيات حوار الحضارات التي أصبحت الموضة الفكرية الكبرى للعقدين الأخيرين. ولقد ظهر اتجاه متنامٍ إلى إعطاء هذا الموضوع شحنة سياسية واستراتيجية

إيجابية، لتمرير استعداد العرب والمسلمين للانفتاح والتسامح ونبذهم للتعصب والتطرف. ومن الجلي أن هذا الاتجاه تنامى بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر.

ثالثًا: توظيف مقولة الصراع الحضاري في الأدبيات التعبوية للحركات الاحتجاجية السلمية والمتطرفة بما فيها المجموعات الإرهابية التي تصنف أعمالها العدوانية في خانة هذه المنازلة الكبرى بين الحضارات.

أما في السياق الأمريكي، فنلمس صيغ ثلاث أخرى لتوظيف الأطروحة ذاتها، نشير إليها باختصار:

أولًا: التوظيف الاستراتيجي لدى دوائر المحافظين الجدد الذين تبنوا نظرية هنتنغتون لتبرير الحرب الأيديولوجية ضد التطرف الإسلامي، الذين اعتبروا أنه يفسر بعوامل ثقافية وعقدية وليس بأسباب اجتماعية أو نفسية كما كان يتصوّر من قبل.

ثانيًا: التوظيف في حرب الأفكار التي رفعتها إدارة الرئيس بوش بعد حرب العراق الأخيرة، في سياق ما سمّته بإصلاح الشرق الأوسط الكبير على أساس التبشير بالنموذج الحداثي الأمريكي وسد اختلالات الأرضية الثقافية الإسلامية. نلمس هذه التصورات بقوة في كتابات دانيال بايبس وفريد زكريا[1].

ثالثًا: دمج الدين والمؤسسة الدينية في الحوار السياسي والاستراتيجي مع الجانب العربي والإسلامي، باعتبار أن الأزمات العالقة بين أمريكا والعالم الإسلامي لها جوانبها الدينية، كما أن رجال الدين لاعبون سياسيون محوريون في المنطقة العربية الإسلامية.

كان إذن تأثير أطروحة هنتنغتون واسعًا وملموسًا في مراكز القرار ولدى النشطاء

---

(1) وقفنا عند عينات هذا الخطاب في كتابنا:

عالم ما بعد 11 أيلول/ سبتمبر 2001، الدار العربية للعلوم 2004، الفصل الخامس «الإسلام في الخطاب الغربي بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001» ص 135 ـ 154.

السياسيين، على عكس رجالات الفكر والثقافة الذين نظروا إليها في الغالب بأنها نظرية شديدة التبسيط، هشة البناء المفهومي والمنهجي.

ولكن لا يهم... فالساسة هم من يديرون الدول ويحركون الجموع لا رجال الفكر والعلم الذين وصفهم ابن خلدون بأنهم أبعد الناس عن السياسة وأقلهم صلاحًا للشأن العام.

ليس من همنا إذن الانجراف في إشكالية هنتنغتون، وإنما حسبنا الإشارة أنها حولت موضوعًا فلسفيًا وتاريخيًا معقدًا هو علاقة الحداثة بالسياقات الثقافية المتمايزة.

ثانيًا: الكونية والخصوصية: وحدة الإنسانية أو الحق في الاختلاف؟

أذكر أن مسؤولة سامية في منظمة اليونسكو عن الحوارات الثقافية نظّمت عشرات المؤتمرات والندوات في الموضوع، قالت لي إن هذه الحوارات غالبًا ما تتحول إلى مونولوغ (أي حوار مع النفس) باعتبار أن الثقافة الغربية تشكل شئنا أم أبينا الإطار المرجعي لقيمنا الكونية المشتركة. وتساءلت صاحبتنا: «ما هو المخرج من هذا المأزق، إن نحن اكتفينا بحوار بين غربي ومتغرب انتفى الاختلاف المطلوب وإن نحن استقدمنا وجهًا مناهضًا للتحديث وقيم التنوير أصبح الحوار بين الحضارة والوحشية؟».

لا شك أن هذا الإشكال يلخص عقدة الحوارات الثقافية الجارية هذه الأيام. ولعل الخلفية الحقيقية للمأزق الملاحظ هو أن جهودًا كثيرة بذلت للتفكير في العلاقة بين السياقات الثقافية المتباينة لم يواكبه جهد مماثل في تصوّر ثقافة الحوار المطلوبة لإنجاح استراتيجية التواصل والتعايش بين الحضارات المتمايزة.

ولا يتعلق الأمر هنا بمسألة منهجية إجرائية كما يظن عادة، وإنما بصلب المضامين الثقافية ذاتها. فالمقاربة المتبعة راهنًا تتمحور حول مسلكين رئيسيين يمكن أن نطلق عليها «الإجرائية الكثيفة» و«المعيارية القصوى».

أما الإجرائية الكثيفة فتعني الوفاء للتأسيس الحديث للعقل من حيث هو أداة

كونية شمولية تكتسي صلابتها لا من مضامين قيمية قبلية وإنما من معيار الحقيقة ذاتها، بصفتها ما يقبل التعميم ويتجاوز شتات المغايرة والاختلاف.

والمعروف أن هذا التصوّر يرجع إلى فيلسوف ألمانيا الكبير كانط الذي أسس الأخلاق على معيار الكونية الإجرائية في ما وراء التقاليد القيمية المشكلة للثقافات والحضارات. من هذا المنظور تشكلت مسلمة قوية بأن قيم التنوير الحديثة لا تعكس خيارًا ثقافيًّا بعينه وإنما هي حصيلة المسار الحديث للعقل.

صحيح أن فلسفات الشك والهدم والتفكيك التي هيمنت على الفكر الغربي المعاصر سعت إلى تحطيم هذه اليقينية العقلانية الوثوقية من مسارب شتى، إلّا أن السؤال الذي أصبح مطروحًا بقوة هو: ما هو البديل عن قيم التنوير والحداثة؟وإذا كان من المسلم به اليوم الإقرار بحق الاختلاف فما هي منزلة هذا المختلف ومضمونه القابل للانفتاح والاستبطان؟

ولنبادر هنا بالإشارة إلى أن تقليدًا جنوبيًّا كاملًا قد برز منذ منتصف القرن الماضي لتحجيم الغرب وتقويض سرديته وتنسيب كونيته الإطلاقية، بدأت بكتاب فرانز فانون الشهير «معذبو الأرض» الصادر عام 1961[1] الذي أسس فيه الاتجاه النقدي للاستعمار من حيث هو استراتيجية للهيمنة الثقافية والتصورية. ولعل أهم كتاب برز بعد مؤلف فانون عمل إدوارد سعيد الرئيسي «الاستشراق» الصادر عام 1978[2] الذي يندرج في الهم نفسه، لكن بأدوات منهجية جديدة هي تحليل العلاقة بين المعرفة والسلطة في الخطاب الغربي حول الشرق والثقافة الإسلامية على الأخص، من حيث هو خطاب إقصاء وهيمنة يستخدم الأدوات العقلانية ذات الطموح الكوني.

ومن الواضح أن الكتابين أصبحا الخلفية المرجعية لاتجاهين شديدي الترابط هما: الاتجاه النقدي للاستعمار والاتجاه المدعو بالدراسات السفلية Subaltern

---

(1) F. Fanon: **Les damnes de la terre,** seuil (ed 2000).

(2) E. Said: **orientalism Vintage books,** (ed 1988).

studies الذي يتناول خطاب المهمشين الخارجين عن السلطة المعرفية الكونية وهو الاتجاه الذي برز بقوة في الهند لدى مفكرين من نوع غياتري سبيفاك مؤلفة الكتاب المرجعي لهذه المدرسة «الدراسات السفلية: تفكيك الأستوغرافيا» (صدر عام 1985) وهومي بهابها مؤلف كتاب «الأمة والسرد»(1990).

ولا بدّ من التنبيه هنا أن هذه المقاربة النقدية للحداثة الغربية من حيث بنيتها الخطابية والقيمية[1] لا تنفصل عن الفلسفات الغربية الناقدة للحداثة، التي تستمد منها أدواتها المفهومية والمنهجية. فهي إذ تنتقد النزعة الإنسانية القائمة على فكرة الوعي بالذات تستعيد أطروحات نيتشه هايدغر ولفيناس لتخرج منها بأنها تفسر مركزية الذات الغربية المتمحورة حول نفسها والرافضة للاختلاف والمغايرة، وإذ توظف نقد فوكو ودريدا لإرادة الحقيقة كنمط من الإقصاء تستنتج منه أن هذا التصوّر الأداتي الأحادي للحقيقة هو الذي يفسر إقصاء الثقافات التي لا تتأسس على اللوغوس ومقولة الانعكاس (أي انعكاس الواقع في المفهوم)، وإذ ترجع للكتابات النقدية للنزعات التاريخانية توظفها في فهم كيف يتمّ إقصاء المجتمعات الجنوبية من حركة التاريخ من حيث هو مسار غائي يتماهى مع التجربة الأوروبية.

إلا أن السؤال المطروح هنا بقوة هو إلى أي حدّ يمكن أن تعتبر هذه التيارات النقدية للثقافة الغربية مظهرًا لبديل ثقافي مغاير أو مختلف يكون شريكًا في حوار ثقافي بين التقليد الغربي والسياقات غير الغربية؟ أم أن الأمر يتعلق في الحقيقة بحوار داخلي يدور بكامله في أرضية الحداثة؟

فالحداثة من حيث هي مشروع عقلاني نقدي «غير مكتمل» حسب عبارة هابرماس[2]، بل إن السمة النقدية والمقاربة التعددية هما من الميزات الخاصة

---

(1) حول هذه المدرسة راجع العمل الجماعي الهام:
Ranajit Guha Gayatri Savak(eds): **Selected subaltern studies,** oxford university press 1988 and 1997.

(2) J. Habermas: **Le discours philosophique de la modernité,** Gallimard 1988, Chap 1 pp 1_26.

بالحداثة وإن كانتا توظفا اليوم في نقدها. وفق هذا المنظور يتعين التفريق بين خصائص ثلاثة قابلة للتمييز داخل حركية الحداثة:

ـ البعد الفلسفي الأصلي الذي تمحور حول الذاتية والنزعة التاريخانية الغائية المرتبطة بها، الذي خضع لمراجعة نقدية عنيفة، ولم يعد من الممكن اليوم الدفاع عنه بالمقاييس النظرية نفسها.

ـ البعد القيمي الذي يتمحور حول منظومة التنوير وتعبيراتها السياسية (الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان) الذي خضع لنقد متواصل، إلّا أنه لا يزال يشكّل الأفق المعياري الوحيد للمجتمعات الحديثة، بما فيها المجتمعات غير الغربية.

ـ البعد الروحي المتعلق بالتجربة الدينية وعلاقتها بالشأن العام والنسق الاجتماعي، الذي هو مادة ثرية للحوار السائد راهنًا حول المسألة الثقافية.

وإذا كان البعد الأول لا يهم في الغالب سوى المختصين في المباحث الفلسفية، إلّا أن له بعض التأثير المؤكد على طبيعة النظر للأبعاد القيمية والروحية لقابليته للتوظيف في اتجاهات متباينة لبناء مواقف أيديولوجية من قضايا التنوير والعلمنة.

فدعاة الإجرائية الكثيفة من صنف المفكر الفرنسي الجزائري محمد أركون والفيلسوف الإيراني داريوش شايغان[1] يرون أن المسلك الوحيد للكونية الإنسانية هو العقلنة بمفهومها النقدي الغربي الذي لا يترجم هوية خصوصية أو مرجعية حضارية محدودة، بل هو الأفق التاريخي للحداثة كمشروع كوني ينتج بذاته مضمونه المعياري الشامل.

أما دعاة «المعيارية القصوى» الذين يقولون بالحق المطلق في المرجعيات الثقافية المتمايزة فيبنون على النقد الفلسفي لمفاهيم الحداثة الغربية نتائج تصل

(1) راجع:

M. Arkoun et J. Maila: **De Manhattan a Bagdad: au–delà du bien et du mal Descellée de Brouwer**, 2003. Chap 3 «herméneutique, idéologie et histoire» pp 155–226.

D. Shayegan: **La lumière vient de l'occident l'aube,** 2001, pp 36–41.

إلـى حـدّ القطيعة مـع هـذه الحداثـة بصفتها مجـرد «تجربـة حضاريـة متأزمـة وغير قابلـة للتعميـم» كمـا هـي قـراءة عبـد الوهـاب المسـيري والفيلسـوف المغربي طه عبد الرحمن[1].

وإذا كانت المقاربة الأولى تصطدم بالجدار الثقافي لما تفترضه من تساوق تلقائي بين سياقات الحداثة (الفلسفي والأيديولوجي والقيمي) فإن المقاربة الثانية تتحول في المقابل إلى نزعة انكفائية متمحورة حول الذاتية الخصوصية مما يترجم موقفًا حداثيًا مرضيًّا (بفتح الراء) خلف قناع إسلامي.

إننا نعتقد أن المدخل الأساسي لتجاوز هذا المأزق المضاعف هو بلورة تصوّر نقدي لمفهوم الخصوصية الثقافية، أي مصادرة التمايز النوعي بين الغرب والإسلام، التي تشكّل الخلفية الضمنية لبراديغم التصادم الثقافي.

ثالثًا: فخ الخصوصية: في تفكيك مفهوم «الغرب»:

نشر السياسي والمفكّر اللبناني المعروف «جورج قرم» كتابًا هامًّا بالفرنسية بعنوان «أوروبا وأسطورة الغرب»[2]. ولعل الكتاب هو أول محاولة نقدية جدية لمفهوم «الغرب» من منطلقات نظرية متنوعة، تجمع بين الفلسفة والتاريخ والاقتصاد والعلوم الإنسانية.

ويبيّن قرم أن عبارة «غرب» ارتبطت بالفلسفة الألمانية، خصوصًا بكتابات هيغل وماكس فيبر. وقد عنت في البداية الانقسام داخل أوروبا ذاتها بين فلسفة الأنوار

(1) عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الشروق 2006، الحداثة وما بعد الحداثة (بالاشتراك مع فتحي التريكي) دار الفكر 2003.
طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي 2005، فصل «اختلاف القيم وتقرير التصادم» ص 51ـ79.

(2) G. Corm: **L'Europe et le mythe de l occident**, la découverte 2009.
راجع أيضًا في الموضوع ذاته نقد تودوروف لمفهوم الهوية الأوروبية في:
T. Todorov: **La peur des barbares au-delà du choc des civilisations,** Robert Laffont 2008, Chap «l'identité européenne», pp 245-281.

الفرنسية ـ الألمانية وأوروبا التقليدية التي أرادت الحفاظ على القيم الدينية العتيقة ونمط التراتب الاجتماعي الموروث عن العصور السحيقة.

ويرى قرم أن مفهوم «الغرب» يحمل شحنة عنيفة مدمرة، وقد ارتبطت به الحربان العالميتان الداميتان في القرن العشرين، كما أنه الخلفية المؤطرة «لحرب الثقافات» المرفوعة منذ نهاية الحرب الباردة.

بيد أن المفهوم الجديد للغرب يتأرجح بين التصوّر الثقافي بالحديث عن القيم «اليهودية ـ المسيحية» والتصوّر الاستراتيجي الذي يغطي الامتداد ذاته (أوروبا ووليدتيها الولايات المتحدة وإسرائيل).

ويذكّر قرم بالمغالطة الكبرى التي تتضمنها عبارة «الحضارة اليهودية ـ المسيحية» التي نقلت من دلالتها التاريخية الأصلية التي كانت محصورة في الطوائف المسيحية الأولى التي لم تكن الفروق بينها واليهود جلية، لتصبح إطارًا لعزل الإسلام والمسلمين داخل التقليد التوحيدي.

والواقع أن الكتابات الإسلامية الرائجة تُساهم على طريقتها في تمرير الوهم نفسه، بالحديث عن «الغزو الثقافي الغربي» و«هيمنة الحضارة الغربية»، دون جهد معرفي دقيق في الكشف عن الدلالة النظرية والمعيارية لمفهوم الغرب.

فأحيانًا ينظر للغرب من حيث خلفيته الدينية فيتم التركيز على «الإرث الصليبي» الذي يعتبر حاضرًا في الرؤى والسياسات المعاصرة، على الرغم من الطبيعة العلمانية للدولة الغربية الحديثة. وفي بعض الحالات الأخرى، ينظر للغرب باعتباره تعبيرًا عن «الحضارة المادية» المعادية للدين، دون تقديم تصوّر دقيق لما تعنيه «مادية» هذه الحضارة ومنزلة الدين الفعلية فيها.

ولا يتردد البعض في التوفيق بين النظرتين، مفسرين مظاهر الإلحاد والمادية والعلمنة «بمؤامرات اليهود» و«بالدس الصليبي»... مما لا يستحق نقاشًا علميًّا جادًّا.

وبالرجوع للمصادر الأوروبية الرصينة، نلمس أن مفهوم الغرب يغطي أحداثًا خمسة رئيسية في تاريخ أوروبا هي حسب صياغة «فيليب نيمو»[1]:

---

(1) P. Nemo: Qu'est ce que l occident, puf 2004.

- «المعجزة اليونانية» التي بلورت فكرة الحرية الإنسانية، بالتفريق بين الطبيعة والقانون البشري، وبالنظر للسياسة كمجال تداولي مفتوح يتحكم فيه المواطنون بكل حرية.
- القانون الروماني الذي كرّس حق «الملكية الفردية»، ووضع الإطار الكوني الشمولي للمعايير الضابطة للحقل الجماعي، مما ينتج عنه مفهوم رحب للإنسانية، في ما وراء الخصوصيات العرقية والطائفية.
- «الثورة المسيحية» التي بلورت مفهوم «الكونية» عبر مقولة «الشخصية» الذي يرتبط عضويًّا بلاهوت الرحمة والتجسد.
- الإصلاح الديني في القرنين العاشر والحادي عشر بدمج القانون الروماني في صلب الممارسة التشريعية واعتماد عقلانية اقتصادية متنامية، مما مهد الطريق لعلمانية الدولة الديمقراطية ولقيام النظام الرأسمالي الحديث.
- الديمقراطية الليبرالية المعاصرة التي كرست حرية الوعي وتعددية الرأي والفكر، من منطلق «قابلية العقل للخطأ» وما يقتضيه هذا المنطلق من عرضية وتاريخية الحقيقة وخضوعها لإجراءات التحاور والنقاش.

ويمكن أن نجمل هذه اللحظات الخمس في روافد ثلاثة تبدو مترابطة متعاضدة هي: الرافد اليوناني ـ الروماني، والرافد اليهودي المسيحي، والرافد التنويري الحديث.

والخلل الأبرز في هذه المقاربة هو النظر إلى المحطات المذكورة كحلقات وعي متصلة، تسير في اتجاه غائي واحد، ينطلق من اكتشاف الحرية في مرجعيتها اليونانية (حرية المواطن المتمتع بقوة اللوغوس) إلى اكتمال الحرية في اللحظة الليبرالية الراهنة، عبر وساطة الحلقة الدينية التي بلورت مرجعية «الكونية الإنسانية».

وإذا كان هذا التصوّر يشكّل حجر الزاوية في فلسفة هيغل (فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة)، فإنه حاضر في الدراسات التاريخية والإنسانية من بوابة عالم الاجتماع الألماني المعروف «ماكس فيبر» وامتداداته في الحقل السوسيولوجي.

وما نريد أن نبيّنه هو أمرين:

أولهما: كون هذه المحطات لم تتبع في تشكلها مسارًا غائيًّا متصلًا، بل انبثقت عبر قطائع وانفصالات رصدها مؤرخو الفكر بوضوح لا لبس فيه.

ثانيهما: كون هذه التحولات لم تكن لتحدث في سياق مغلق مكتف بذاته، بل هي حصيلة حركة تثاقف عميقة وكثيفة لا شك فيها.

فبخصوص الأمر الأول، يتعيّن التنبيه إلى الانفصال الجذري بين التصوّر اليوناني للعقل والحرية وتصورهما في التقليد اللاهوتي المسيحي رغم محاولات الاستفادة الواسعة من النص الفلسفي في الكتابات اللاهوتية الوسيطة. ومحور الفصل الجذري بين التصورين هو المرور من حقل الأنطولوجيا إلى حقل الميتافيزيقا حسب التحقيب الهام الذي بلوره الفيلسوف الألماني المشهور مارتن هايدغر. فعقلانية التمثّل والإرادة الواعية لا يمكن بأي حال ربطها بالعقل اليوناني الذي هو عقل «المثل والصور» المنسجم مع نظام الوجود. كما أن القطيعة جذرية بين اللاهوت المسيحي وفكر الأنوار والحداثة الذي قام على أنقاضه بعد صراع مرير وشرس بين النظام المعرفي الوسيط وقيم العقلنة الوضعية والأيديولوجيات التاريخانية التي كيفت النظم السياسية والاجتماعية المعاصرة. إنه الدرس الجلي الذي يقدّمه ميشل فوكو في دراسته الحفرية في الأنظمة المعرفية في تاريخ ما يدعى بالثقافة الغربية.

أما حقيقة التثاقف المفضي إلى تشكل المحطات التي يحال إليها مسار الغرب فمن البديهيات بالنسبة للمؤرخين الذين رصدوا العلاقة الكثيفة المفتوحة بين مكونات الفضاء المتوسطي الواسع الذي تنتمي إليه أوروبا، وما بين هذا الفضاء والعوالم الثقافية الآسيوية، مما لا يتسع المقام لتفصيله.

إن الخطر المتضمن في مسلمة «الغرب» هو حجب حركية التثاقف الواسع التي ولدت القيم الكونية الحديثة (التي هي دومًا مشروع مفتوح غير مكتمل)، مما ينعكس سلبًا في انكفائية الوعي الأوروبي ونرجسيته وفي نوازع الخصوصية

المرضية المتنامية في الثقافة الإسلامية بحجة محاربة الغزو الثقافي الغربي وحماية الأنا الحضارية المتميزة.

ومن المفارقات المثيرة أن أبرز العقول الغربية على غرار هايدغر وأدورنو دافعت في الأربعينيات والخمسينيات عن أوروبا في مواجهة التهديد الذي تمثّله «الهوية الغربية» كمشروع أيديولوجي واستراتيجي ارتبط بمناخ الحرب الباردة. وقد اعتبرت هذه الوجوه الفكرية اللامعة أن أكثر ما يهدد أوروبا الثقافة في أبعادها التاريخية الأصيلة هو الغرب من حيث هو حداثة عدمية، مدمرة للأصول وللفكر وللهويات. بيد أن المقاربة الأيديولوجية الجيوسياسية هزمت أفكار الفلاسفة وهواجس الأدباء، فأصبحت مسلمة «الغرب» الإطار الجديد لصياغة الهوية الأوروبية.

وإذا كان مفهوم «الغرب» يحجب حقيقة ورهانات التثاقف العميق بين السياقين العربي ـ الإسلامي والأوروبي ـ الغربي، فإن مفهوم الحداثة يستخدم في الغالب للغرض نفسه، أي طمس العلاقة المركبة ـ التي أشرنا إليها ـ بين الكونية والخصوصيات الثقافية.

رابعًا: نحن والغرب: من أجل نموذج «الحداثة الهجينة»

نستخدم هنا مفهوم «الحداثة الهجينة» كما بلوره الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي «جان كلود غلبو» في أحد كتبه الصادرة مؤخرًا بعنوان «بداية عالم»[1]. تعبيرًا عن ما يعتبره نهاية انفراد الغرب بنموذج الحداثة وبروز حداثات بديلة في فضاءات ثقافية أخرى. ويرى غلبو أن الثقافة الأوروبية (التي أصبحت من بعد ثقافة أوروبية أمريكية) هيمنت على العالم منذ القرن السادس عشر، بعد أن تمكنت من اللحاق ببقية الحضارات، وبصفة خاصة الحضارة الصينية التي اكتشفت المطبعة قبلها بقرون ثمانية، والحضارة الهندية التي سبقتها بقرون في اكتشاف حركة الأفلاك التي هي نقطة انطلاق العلوم الفيزيائية الحديثة.

---

(1) J. Claude guillebaud: **Le commencement d'un monde**, Seuil 2008. Chap 11 «l'occident, province du monde» pp 363–391.

ولقد بدأت الحضارات الأخرى تستفيق وتلج إلى الحداثة عبر مساراتها الخصوصية، من خلال استبطان إبداعي معقد لقيم الحداثة كالديمقراطية وحقوق الإنسان... في الوقت الذي فقدت الثقافة الغربية قوتها الاستقطابية المغرية.

لا يتعلق الأمر هنا ببدائل نافية للحداثة الغربية على غرار التصورات النقدية للحداثة من منطلقات الخصوصية الحضارية، وإنما ببدائل من داخل حركية الحداثة نفسها القادرة على استيعاب التعددية القيمية والحضارية.

فالإشكال المزدوج الذي تطرحه مسألة التحديث هو: ما هي القيم الثوابت في الحداثة في ما وراء اختلافات حقول انطباقها؟ وهل يمكن بالتالي فصلها عن إطار مرجعها المركزي الذي هو السياق الغربي؟

وباعتقادنا أن هذا الإشكال المركزي لم يعالج في الفكر العربي، لأنه تمّ اختزاله إما في معضلة الهوية الثقافية في مواجهة الآخر، أو في التصوّر الإجرائي الضيق للحداثة بصفتها تسييرًا علميًّا للطبيعة وتسييرًا عقلانيًّا للاقتصاد والمجتمع(العلم التجريبي زائد الرأسمالية).

أما الكتابات النظرية الغربية التقليدية فلا تفيدنا كثيرًا في الرد على هذا الإشكال لصدورها عن خلفية مركزية ثقافية، يزيدها تعقيدًا التماهي القائم في الوعي الغربي بين الحداثة وفكرة الكونية. صحيح أن فكرة الكونية ليست بالجديدة، ولها سجلّان دلاليّان قديمان في الثقافة الغربية هما الكونية اليونانية القائمة على فكرة العقل(اللوغوس) والكونية المسيحية على فكرة الذاتية. بيد أن الحداثة تتميز بفكرة الفردية التي تعني استقلالية الإنسان بصفته ذاتًا حرة عقلانية عن كل أنماط الانتماء المحددة سلفًا لهويته، سواء كانت دينية أو ثقافية. ولذلك أمكن القول إن الحضارة الحديثة وإن كانت لم تبدع الكونية، إلّا أنها أول حضارة تحررت من العرقية المركزية، وحولت النقد والتجاوز إلى مقومات لنظرتها الذاتية.

ولهذا السبب برز تقليد فلسفي اجتماعي من هيغل إلى اليوم يعرف الحداثة بمعيار الذاتية الذي تقوم عليه، بوصفه إطار النزعة الإنسانية الكونية، وعنصر القطيعة

مع التصورات الدينية والإطلاقية المغلقة التي كانت سائدة في الثقافات القديمة. بيد أن انكسار قاعدة احتكار الغرب للحداثة ببروز حداثات ناجحة بديلة خارج السياق الغربي، فرض على الفكر الفلسفي والاجتماعي مراجعة النظرة السائدة عن المقومات المرجعية الثابتة لقيم الحداثة. ولا ينحصر هذا الحوار في الأدبيات التنموية الأخيرة (التي اعتمدتها صناديق التمويل الدولي بعد تردد طويل) التي أثبتت تأثير السياقات المحلية على النماذج التنموية، وأبرزها التجارب الآسيوية الناجحة (الهند ونمور شرق آسيا) التي قامت فيها نماذج رأسمالية رائدة على خلفية مركزية الدولة وقيادتها لعملية الإنتاج والتبادل الخارجي، على عكس التجارب الأوروبية والأمريكية. وإنما للظاهرة خلفياتها الثقافية العميقة التي بدأت في الآونة الأخيرة تستقطب اهتمام الباحثين.

ولنكتفِ هنا بالإشارة إلى دراسات فرانسوا جوليان للحداثة الصينية[1] التي بينت بصفة أساسية إمكانية قيام حداثة ناجحة ومستقرة خارج مقاييس الذاتية والعقلنة والكونية التي يعتقد أنها هي ثوابت الحداثة ومرتكزاتها النظرية والمعيارية. ففي مقابل ثنائية المفهوم والموضوع التي هي منطلق العقلانية الغربية، يُبيّن جوليان أن الثقافة الصينية لا تعترف إلّا بمستوى واحد من الواقع بأبعاد عديدة مترابطة لكن لا تمييز فيها بين المجرد والمادي. ومن هنا لا مجال فيها للذاتية بصفتها انزياحًا عن العالم، ولا للحقيقة بمعنى تطابق الفكرة وموضوعها التي تعوضها مقولة «الأصالة» التي تتضمن الاختلاف وتعايش المتناقضات، ولا فكرة الكونية بالمفهوم الغربي التي تحيل إلى التشابه والتنميط. ويرى جوليان أن خصوصية النظام السياسي الصيني لا تنبع من تركة الاستبداد الشيوعي، وإنما من غياب فكرة الحرية كانفصال وقطيعة لغياب مقولة المفارق والمطلق التي تفضي إلى تصوّر التحرر والانعتاق.

فالصين من هذا المنظور استطاعت أن تستوعب الجانب الأداتي التقني والمؤسسي من الحداثة ضمن سياقها المرجعي الذاتي، كما هو حال الهند واليابان... إلّا أن الأمر

(1) F. Julien: **La Pensée chinoise dans le miroir de la philosophie,** seuil 2007.

هنا لا يتعلق بنماذج بديلة عن الحداثة الغربية، بل بحداثات هجينة متجذرة في الأرضية الثقافية المحلية.

فلماذا فشلت التجارب الحديثة في العالم الإسلامي، رغم انتمائها في العمق إلى السجل الحضاري نفسه بالمفهوم الأوسع للمجتمعات الغربية(التقليد التوحيدي والإرث اليوناني)؟

يرى الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان[1] أن سبب المأزق الإسلامي كامن في الإحساس بالتفوق الروحي الذي يحدد إطار التعامل مع الروافد الثقافية الوافدة، في الوقت الذي لا يوجد في الثقافات الآسيوية فكرة أحادية الحقيقة وتجانس الهوية التي هي فكرة تشترك فيها كل الثقافات القائمة على الديانات التوحيدية الثلاث. بيد أن هذا الجواب لا يرد إلّا جزئيًا على الإشكال المطروح. والرأي الذي نأخذ به هو أن هذا المأزق متولد عن أسباب ثلاثة رئيسية يتعلق أحدها بالنموذج الحداثي نفسه، ويتعلق الباقي باختلالات في النسيج الثقافي الإسلامي.

أما السبب الأول: فهو أن النموذج الحداثي ارتبطت به في تجاربه الأولى محددات إقصائية للآخر غير الغربي، أخذت أشكالًا خطابية وممارسات عدوانية. نذكر في الجانب الأول الأدبيات الأثنوغرافية والاستشراقية القديمة التي تقنن «سجن الهوية» أي التمايز المطلق من موقع تفاضلي معياري بين الثقافات بحسب المرجعية التاريخية والحضارية الغربية، ونذكر في الباب الثاني الظاهرة الاستعمارية بآثارها المدمرة للثقافات والمجتمعات. ولا شك أن انهيار المركزية الثقافية للخطاب الحداثي يفتح آفاقًا رحبة للسياقات الحضارية الأخرى.

أما السبب الثاني: فيتعلق بالانفصال بين الفضاءين الإسلامي والأوروبي منذ القرن السادس عشر، الذي لا يزال يحتاج إلى دراسات معمقة لتحديد خلفياته العميقة بدل إرجاعها فقط إلى حدث سقوط الأندلس. فلماذا قامت الحداثة في الضفة الشمالية للمتوسط وحدها رغم خيوط التواصل والتداخل الكثيرة بينها

(1) D. Shayegan: op. cit.

والضفتين الجنوبية والشرقية التي يتحكم فيها المسلمون؟ ولماذا لم يفض التراكم المعرفي نفسه إلى النتائج ذاتها؟

أما السبب الثالث فيتعلق بطبيعة مشاريع التحديث التي قامت في العالم الإسلامي، من حيث كونها قامت في الغالب على هاجس الخصوصية الثقافية دون السعي لتجديد التواصل مع المدونة الحضارية المشتركة للحداثة.

يقول عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس إنه اكتشف أن الإسلام جزء من العائلة الثقافية الغربية عندما بدأ اكتشاف الثقافات الهندية الأمريكية القديمة، واستغرب أن المسلمين يعتبرون الغرب آخر في قطيعة معهم. ولا شك أن المدخل لإعادة التفكير في مسألة الحداثة هو ـ كما بيّنا ـ تجديد النظر في مفهوم الغرب نفسه الذي يحجب كونية الحداثة ويقلصها في ما يعتقد أنها خصوصيات ثقافية.

الفصل الثالث

تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة

يسود في الساحة الثقافية العربية موقف سلبي واسعًا من علم الكلام، تلتقي فيه تيارات واتجاهات من مشارب شتى.

فالفلاسفة منذ العصر الإسلامي الوسيط يعزفون عن المبحث الكلامي، ويرونه عديم الجدوى، ضعيف القاعدة النظرية، فهو مبحث «جدلي»، «خطابي» يعوّض لدى العامة النقص في الملكات البرهانية. وأخطر ما في علم الكلام بالنسبة للفلاسفة هو أنه وإن تعلق بالإلهيات، إلّا أنه يقحم نظره في المسائل التي يحتكرها الفلاسفة لأنفسهم كالعالم والنفس والجوهر والأعراض...

فالإشكالية التي تطرحها المنزلة الأبستمولوجية لعلم الكلام هو أنه علم على خط الفصل بين الدين والحكمة، ولذا كان لا بدّ أن يصطدم بالفلسفة، على نحو ما يبيّنه «ابن رشد» بقوله:

«فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرّ الشرع على ظاهره ولا يصرح به للجمهور، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها... وإما إخلاله

بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وإما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضًا بمعان فيها، لا يجي أن يصرح بها إلّا في كتب البرهان»[1].

وعلى الرغم من ما ظهر من بعض المشتغلين العرب المعاصرين بالفلسفة من إعادة اعتبار لعلم الكلام كعلي سامي النشار[2] سابقًا وطه عبد الرحمن[3] وأبي يعرب المرزوقي في أيامنا[4]، فإن الصورة السلبية عن المباحث الكلامية لم تتغير نوعيًّا.

أما المختصون في الدراسات الشرعية فقد سيطرت عليهم في السنوات الأخيرة النظرة السلفية الموروثة عن قدماء الحنابلة المعروفين برفضهم الشديد للمباحث الكلامية وما تقوم عليه من تأويل في أمور العقيدة. فالدراسات الكلامية انهارت في أغلب الجامعات الإسلامية، وبعضها تحجم عن تدريسها تعلًّلا بما تحدثه من «تشويش» على عقائد الناس.

والتيارات الإسلامية السياسية تعادي المباحث الكلامية، وترى فيها مجرد «ترف فكري» متأثر بالفلسفات والنظريات المستوردة، متجهة إلى إعطاء مفهوم «التوحيد» دلالة نضالية ملتزمة، كما هو المسلك الذي اعتمده سيد قطب في كتابه خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته[5].

ومن الجلي أن الخطاب الإسلامي المعاصر استبدل منذ مطلع الستينيات مباحث الكلام بأدبيات الإعجاز العلمي التي اعتبرها أقدر على الدفاع عن الدين والعقيدة، وقد بدأ الهندي وحيد الدين خان هذا النهج في كتابه الإسلام يتحدى[6].

---

(1) ابن رشد **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، دار الكتب العلمية 2002، ص 75.

(2) علي سامي النشار **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف (ط التاسعة 1995).

(3) من أهم كتب طه عبد الرحمن في علم الكلام: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي 2000.

(4) أبو يعرب المرزوقي: **تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، دار الفكر 2001.

(5) سيد قطب: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**، دار الشروق(طبعات عديدة).

(6) وحيد الدين خان: **الإسلام يتحدى**، مؤسسة الرسالة (طبعات عديدة).

بل إن المبحث الكلامي ظلّ الجانب الأضعف في حقل الدراسات الأكاديمية في عالمنا العربي. فبعد المحاولات الأولى التي قام بها أحمد أمين[1] وعبد الرحمن بدوي[2] وسامي النشار... ضعف الاهتمام بعلم الكلام، ولم يتجدد الاهتمام به إلّا في الثمانينيات على يد محمد عابد الجابري[3] وحسن حنفي[4] في سياق مشروعيهما الإصلاحي، ولذا فإن هذا الاهتمام كان داخلًا في مشروع أوسع لقراءة التراث وإعادة امتلاكه، وليس لأسباب علمية محضة.

والغريب في الأمر، أن الدراسات الكلامية ـ على عكس ما هو الحال في العالم العربي ـ أثارت اهتمامًا واسعًا في الجامعات الغربية. فأهم ما كتب في تاريخ الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية في السنوات الأخيرة صدر باسم أساتذة غربيين بارزين من أضراب الألمانيين «ولفريد مادلونغ»[5] و«جوزف فان اس»[6] والإنكليزي «مايكل كوك»[7] والفرنسي «دانيل جيماريه»[8].

وقد تحسنت الصورة جزئيًا في السنوات القليلة الماضية، نتيجة لبروز مدرستين أكاديميتين متميزتين في المغرب وتونس، أعطتا اهتمامًا غير مسبوق للمباحث الكلامية من منظور المناهج الإنسانية وفلسفات التأويل المعاصرة.

---

(1) أحمد أمين: **ضحى الإسلام، ظهر الإسلام**، دار الكتب العلمية (ط 2004).

(2) عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين 1971.

(3) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية 1982، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية 1986.

(4) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة** (5 مجلدات)، مدبولي 1988.

(5) Wilferd Ferdinand Madelung:
- **Religious school and sects in medieval Islam**, variorum reprints 1985.
- **Religious Trends in Early Islamic**, Iran Persian Heritage Foundation, 1988.

(6) Van Ess (Josef): **Theologie** Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des Religioesen Denkens Im Fruehen Islam Walter De Gruyter 1992.

(7) Cook(Michael): **Early muslim** dogma Cambridge university, press 1991.

(8) Gimaret (Daniel): **La doctrine d AL–ASHARI,** cerf 1990, **Dieu a l'image de l'home,** cerf 1997.

ففي المغرب ظهرت أعمال علمية رصينة في تاريخ وبنيات الخطاب الكلامي كدراسة سعيد بنسعيد العلوي الرائدة حول الأشعرية[1]، في الوقت الذي بلور «طه عبد الرحمن» خطًّا منهجيًّا لدراسة المنهج الكلامي من منظور منطق الحجاج والمناظرة الحديث[2].

وفي تونس، برزت أعمال «أبو يعرب المرزوقي» التي قدّم فيها مقاربة جديدة للمباحث الكلامية (تعضدها ثقافة فلسفية استثنائية) انتصر فيها علميًّا للعقل الكلامي في مقابل الفلاسفة المتأثرين بالمعقول اليوناني[3]، في الوقت الذي نوقش في الجامعة التونسية عدد هام من الرسائل المتميزة تناولت إشكالات ومواضيع شتى من المبحث الكلامي، برزت من بينها أطروحة «محمد بوهلال» الرائدة حول الغزالي[4]، التي شفعها بأعمال أخرى لا تقل عنها أهمية.

هل يعكس هذا التطور الإيجابي في المبحث الأكاديمي إعادة النظر في الموقف السلبي الرائج من علم الكلام؟

يتعين بداية الإقرار إجابة على هذا السؤال إن هذه الدراسات لم تؤثر تأثيرًا يذكر لا في حقل الدراسات الشرعية ولا في التيارات الإسلامية السياسية. فلا تزال محاولات تجديد علم الكلام محدودة، ضعيفة الفاعلية. وللتذكير، نشير إلى أن المحاولة المعاصرة الأولى لتجديد الكلام تمّت في نهاية القرن التاسع عشر على يد الإمام محمد عبده الذي أراد في كتابه «رسالة التوحيد»[5] إعطاء معان جديدة للتوحيد والعدل مع البقاء في الحيز الكلامي الوسيط. وفي ثلاثينيات القرن الماضي،

(1) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، دار المنتخب العربي 1992.
(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (سبق ذكره).
(3) المرزوقي: **مفهوم السببية عند الغزالي**، منزلة الكلي، إصلاح الفلسفة.
(4) محمد بوهلال: **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، دار محمد علي للنشر 2003.
العقدي والمعرفي في علم الكلام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سوسة 2008.
(5) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، دار الكتاب العربي 1966.

ظهرت محاولة «محمد إقبال»[1] التي قدّمت تصورات جديدة لبنية المنظور الكلامي لم يكتب لها أي تأثير.

وفي الفترة الراهنة، ظهرت محاولة «حسن حنفي» إعادة بناء علوم العقيدة في عمله الموسوعي الجدلي «من العقيدة إلى الثورة» ذهب فيه إلى محاولة بناء «لاهوت تحرير» إسلامي على غرار «لاهوت التحرير» المسيحي الذي عرفته أمريكا اللاتينية بتأثير من الاتجاهات اليسارية. ولم ترض محاولة حنفي الأكاديميين لما طبعها من سمة نضالية طاغية، في الوقت الذي أثارت نقمة واسعة في أوساط التيارات الإسلامية ذهبت حدّ التكفير.

ولعل أهم محاولة تمّت لتجديد المباحث الكلامية هي مدرسة «الكلام الجديد» الإيرانية التي ظهرت لدى علماء وباحثين مرموقين من نوع «عبد الكريم سروش» و«مصطفى ملكيان» و«مجتهد سيشتري»[2]، وقد أصبح لها بالفعل تأثير واسع في الحوزات والجامعات وفي حركية الإصلاح التي يكثر الحديث عنها حاليًّا.

إذا كانت الحصيلة ـ كما ظهر لنا ـ هزيلة في عالمنا العربي فهل تجديد الكلام هدف مطلوب علميًّا وإصلاحيًّا، أم هو ترف فكري لا حاجة إليه وطموح لا طائل يرجى منه؟

لا بدّ من التمييز هنا بين «الكلام الجديد» وبعض الأطروحات السائدة في أعمال من يطلق عليهم «مفكرو الإسلام الجدد»[3] الذين برزوا أساسًا في سياق المدرسة الأركونية.

فلم يفتأ «محمد أركون» منذ عقود يدعو إلى استبدال «الإسلاميات الأرثوذكسية» بمنهج جديد أطلق عليه تارة مقولة «الإسلاميات المطبقة»، وتارة أخرى «نقد العقل الإسلامي». وعلى الرغم من اختلاف السياق النظري للمقولتين، فإن «أركون» يرادف

---

(1) محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، لجنة التاليف والنشر 1968.

(2) راجع: **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**. إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي 2002.

(3) Benzine Rachid: **Les nouveaux penseurs d'islam**, Albin Michel, 2004.

بين العبارتين، اللتين يعني بهما تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على النص الديني والمدونة التراثية المتفرعة منه[1].

ومن أبرز من تابع أركون في هذا المنحى الكاتب التونسي «عبد الوهاب المؤدب» المقيم في باريس، حيث يدرس في الجامعة ويقدم برنامجًا حول الإسلام في القناة الثقافية الإذاعية المتخصصة. أصدر الرجل بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 كتابًا بعنوان «مرض الإسلام»[2] (ترجم إلى العربية بعنوان آخر)[3]. وقد أصدر كتابًا جديدًا بالفرنسية يحمل عنوان «الخروج من اللعنة»[4] ادعى فيه تقديم وصفة العلاج من «المرض» الذي يعاني منه الإسلام الذي هو حسب عبارته الجمود والتعصب والعنف والانغلاق.

وقد اعتبر مؤدب أن المدخل لإصلاح اختلالات الثقافة الإسلامية هو «تحطيم صنمية القرآن» الذي ينظر إليه عموم المسلمين بصفته كلام الله المباشر، مما يحول بينهم مع إخضاعه للنظرة النقدية الصارمة والتحليل التاريخي النسبي على غرار ما حدث بالنسبة للنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية.

ويذهب مؤدب إلى المطالبة بإعادة الاعتبار لموقف المعتزلة القائل بخلق القرآن الذي رأى أنه يفتح الطريق أمام نزع القداسة عن الكتاب الكريم، الذي يصبح نصًا موحى إلهيًا عبر وساطة بشرية.

---

(1) محمد أركون: **الفكر الإسلامي**: قراءة علمية مركز الإنماء القومي 1987، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مركز الإنماء القومي 1986، **قضايا في نقد العقل الديني**، دار الطليعة 1998، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الساقي (ط2 1995)، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، دار الطليعة 2001.

Humanisme et islam, vrin, 2006.

(2) Meddeb (Abdelwahab): **La maladie de l'islam**, seuil 2002.

(3) sortir de la malédiction: **L'islam entre civilisation et barbarie,** seuil 2009.

(4) الكتاب الرئيس لمدرسة المراجعين الجدد هو

Michael Cook, Patricia Crone: **Hagarism: The Making of the Islamic World**, Cambridge University, press 1980.

لقد أصبحت هذه الأطروحة مرتكز مشروع «إصلاحي» شامل لأوضاع المسلمين لدى قطاع واسع من الكتّاب الذين طرحوا فكرة «إسلام أنوار» مقابل «الإسلام الأصولي المتطرف». ويمكن أن نذكر من هؤلاء الذين خرجوا في الغالب من العباءة الأركونية عبد المجيد الشرفي ومالك شبل ورشيد بنزين...

(أغلبهم أصدر أعماله باللغات الأوروبية وخصوصًا الفرنسية).

وإذا كان توظيف الاعتزال كمدرسة عقلانية ليس بالجديد في الفكر العربي المعاصر، فإن التركيز على القول بخلق القرآن من منظور كونه يسمح برفع غطاء القداسة عن النص المقدس ينمّ عن قراءة مغلوطة وتوظيف سطحي وغير مبرر لموقف كلامي في سياقات أيديولوجية آنية لا علاقة له به. وسواء تبنينا القول الاعتزالي أو الرؤية الأشعرية التي تفصل بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث (كما هو واضح لدى الجويني)، فإن تطبيق المناهج التأويلية والمقاربات العلمية على النص القرآني لم يكن أبدًا محظورًا في الإسلام قديمًا أو حديثًا، سواء تعلق الأمر بعلوم البيان والبلاغة والنحو سابقًا أو بالعلوم الإنسانية المعاصرة، إذ الأمر لا يتعلق بالنص في ذاته وإنما بالأفهام البشرية له غير المقدسة.

أما الدراسات النقدية فقد بدأت في الفيللوجيا الاستشراقية القديمة(كتيودور نولدكة في تاريخه للقرآن) ووصلت مداها لدى تيار المراجعين الجدد (من أبرزهم مايكل كوك وباتريسيا كرون وكريستوف لكسمونبرغ) ولم تتجاوز هذه الأعمال حد الافتراضات الاستشراقية القديمة ولو أضيفت إليها نكهة تفكيكية براقة لم تزدها رصانة ودقة كما يقر أهل الاختصاص المتعمقين.

وحاصل الأمر أن المشروع الإصلاحي المرتقب لن يتحقق بالرجوع إلى الإشكالات الكلامية القديمة، أو عن طريق تطبيقات العلوم الإنسانية التي لم يعد ينظر إليها كمناهج يقينية موضوعية على غرار العلوم التجريبية، بل هي معارف تأويلية يمتزج فيها الدارس بالظاهرة المدروسة والذات بالموضوع.

وغني عن البيان أن الشرط الأول للتصدر للإصلاح المنشود هو أن يكون من

الأرضية الداخلية، حتى لو كان من المشروع توظيف المفاهيم والنظريات الحديثة في تجديد الهوية السردية للمسلمين (حسب عبارة ريكور). ولدينا أمثلة على محاولات من هذا النوع كمحاولات العالم والفيلسوف الباكستاني فضل الرحمن والمفكّر الإيراني المتمرد عبد الكريم سروش والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، بغض النظر عن مدى قبولنا لأفكارهم التي تُعبّر عن نفس تجديدي أصيل وجريء.

إن تحويل ساحة المعركة إلى القرآن الكريم رهان خاسر دينيًا ومعرفيًا واستراتيجيًا، فالمناهج التفكيكية لا قدرة لها على تقويض الثقة الإيمانية التي اعتبرها رائد التفكيكية جاك دريدا مرتكز المعقولية وخلفية التواصل اللغوي. ولا شك أن النزعة الكلامية الجديدة تعكس في ما وراء خطابها المتعالم عجزًا جليًا عن إنجاز شعار التجديد والإصلاح الذي ترفعه.

والمشكل المنهجي الكبير الذي تطرحه مقاربة هذا الصنف من «المتكلمين الجدد» هو افتراض القطيعة بين النص موضوع الدرس (النص الديني) ومناهج التأويل المطبقة عليه (العلوم الإنسانية النابذة للمسلمات الغيبية والسرديات الخارقة).

فهذا الحكم لا يستقيم لسببين رئيسيين، يتعلق أولهما بالتداخل النظري والقيمي بين النص الديني والعدة التأويلية التي تتناوله، ويتعلق ثانيهما بطبيعة المناهج التأويلية ذاتها التي يحملها «أركون» مضامين تعبوية بحيث تكون بديلًا عن النص الديني نفسه.

أما العامل الأول، فيبدو بارزًا في مسار الفلسفة الغربية التي كانت في كامل محطاتها صياغات عقلانية للمواقف اللاهوتية.

فمبدأ الذاتية الذي هو أرضية الحداثة الغربية يرجع بوضوح للتقليد اللاهوتي المسيحي، على الرغم من الصورة السائدة بأن فلسفة ديكارت شكّلت قطيعة مع الميتافيزيقا الوسيطة. ذلك أن لاهوت التجسد (أي تجسد الرب في شخص المسيح) يؤول بداهة إلى الاستبطان وتحويل الفكر إلى دائرة الوعي المتمحور حول نفسه. فنموذج الحقيقة كتطابق بين الوعي والموضوع لا يفهم خارج هذا التأسيس

اللاهوتي، كما أن هذا التطابق كما أدرك ديكارت نفسه يقتضي ضمانة إلهية دائمة.

ولا يشذّ التصوّر الكانطي عن هذا المنطلق، باعتباره أناط مبدأ الحرية بالمنظور اللاهوتي، واعتبر الدين شرطًا للقول بأهلية الإنسان وقدرته على الفعل، فهو مرجعية الأخلاق (الاستعداد للخير)، والمطلوب من الفلسفة هو الترجمة العقلانية للقيم الدينية المطلقة(مشروع كتابه الدين في حدود العقل وحده).

أما فلسفة «هيغل» فليست سوى صياغة نظرية للتثليث المسيحي، وطلبًا لتناسب العقل الذاتي المجرد مع الروح المطلق. ويقرّ هيغل بهذه الحقيقة، مصرحًا بأن كل فلسفته هي تطبيق موضوعي للروح المسيحية.

أما الفلسفات الإلحادية فتندرج في السياق ذاته سلبًا، فهي إما محاولة لاستكمال حركية للاهوت المسيحي (استبدال الإله الأعلى بالإنسان الكامل) كما هو الشأن لدى «فيورباخ» والفلسفات الوجودية أو بحثًا عن لاهوت بديل طلبًا للكمال الإلهي برفض صورة الإله ـ الإنسان كما لدى «نيتشه» مثلًا.

وأما «فلسفات الاختلاف» الرافضة للمقاييس الذاتية فقد صدرت كما هو جلي في كتابات «إمانويل لفيناس» وخفي في أعمال «جاك دريدا» عن خلفية لاهوتية يهودية، تنعكس في مقولات التبعثر والشتات والتيه، وفي خط «اللاهوت السلبي» المهيمن على التصوف اليهودي.

ولا يعني هذا القول إن التقليد الفلسفي الحديث والمعاصر داخل في باب اللاهوت أو هو من الدس الديني المقصود، وإنما أردنا التنبيه إلى التداخل الكثيف بين المبحثين اللاهوتي والفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، بغض النظر عن موقف الفلاسفة من الدين أو من انتماءاتهم الدينية.

أما العامل الثاني المتعلق بمناهج التأويل نفسها، فيمكن القول إن العلوم الإنسانية نبذت بقوة الوهم الوضعي الذي طبعها في بداياتها، ولم تعد تدعي مطلقًا القدرة على بناء نماذج موضوعية علمية في دراسة الظاهرة الدينية على غرار الظواهر الطبيعية.

فهذه العلوم باعتبار كونها «معارف تاريخية ـ تأويلية» (حسب عبارة هابرماس) تنغرس في الأرضية التأويلية التي تستمد منها المقولات والمفاهيم التي تسعى لتطبيقها على هذه الأرضية، وتلك هي المعادلة التي أطلق عليها «هايدغر» عبارة «الدور التأويلي».

والملاحظ إجمالًا أن المناهج التأويلية المعاصرة تأرجحت بين مسلكين متمايزين:

- هرمنوطيقا تستقصي داخل النص المسافة التي تفصلنا عنه عبر وسائط اللغة والتاريخ، فتقف عند السياقات الأصلية وتبرزها في تاريخيتها واختلافها (شلرماخر ودلتاي).
- هرمنوطيقا تنطلق من انتماء المأول إلى العالم الذي يخضعه للتأويل، أي إلى السؤال الذي يطرحه النص وإلى سياقه العقدي والثقافي(غدامير وهايدغر).

فإذا كان المسلك الأول مفيد منهجيًا في تحريرنا من سلطة التأويلات السابقة، وضروري لإبراز تاريخية المفاهيم والأفكار وسياقات تلقيها وانتقالها، إلّا أنه يقوم على وهم لا بدّ من التحرر منه هو وهم النص المغلق المفصول عن القارئ. فالقارئ ليس مجرد متلق مستقبل، بل يشارك في إنتاج الدلالة والمعنى. وكما يُبيّن الفيلسوف الفرنسي الكبير «بول ريكور» يفضي فعل التأويل إلى الفعل لأنه يقتضي تخيل العوالم الممكنة التي يختزنها النص. فليس التأويل إذن استرجاعًا للعالم المفقود، وإنما استقصاء للآفاق التي يفتتحها النص. وهذا البُعد هو الذي يطلق عليه ريكور المحور «الشعري» أو الإنشائي poetique، في مقابل البعدين النقدي والأنطولوجي.

من هذه المنطلقات، ندرك أن خطأ النظريات التأويلية النقدية التي برزت في الفكر العربي من أجل قراءة النص الإسلامي أصلًا وتراثًا، اكتفت في الغالب بالمستوى النقدي وبنت عليه نتائج راديكالية لا مبرر لها، عاجزة عن إبداع تأويلات ثرية من شأنها تجديد الدين وتوظيف الإمكانات الخصبة في التراث.

لقد عجز مفكرونا عمّا نجح فيه فلاسفة الغرب ومفكروه، الذين استثمروا الآفاق الرحبة للنص اللاهوتي، دون حاجة إلى تبرير هذا التوظيف، ومع احترام شروط التفلسف الإشكالية والتصورية.

فالفيلسوف اليهودي المعروف «لفيناس» استطاع أن يجد في النص التلمودي المليء بالخرافة والتعصب ما يبني عليه أخلاقية الاختلاف التي أرادها بديلًا لذاتية الحداثة المتمحورة حول نفسها.

والفيلسوف الإيطالي «جاني فاتيمو» وجد في تحطيم «نيتشه» للميتافيزيقا سبيلًا لتجديد المسيحية بعد أن انهارت العقيدة الفلسفية المنافسة لها.

ومن هنا تندرج محاولة الفيلسوف الفرنسي المسلم «عبد النور بدار» في كتابه الأخير «الإسلام دون استسلام»[1] الذي يُبيّن فيه أن النص الإسلامي يؤسس ميتافيزيقيًّا وتأويليًّا لدين انعتاق وتحرر من خلال فكرة «الاستخلاف» التي لما تستوعب آفاقها الدلالية الرحبة بعد. فإذا كان بعض علماء الأنثربولوجيا والتاريخ الأوروبيين قد لمسوا في فكرة التجسد المسيحية منطلقًا للتصورات العلمانية مما حدا بهم إلى القول: «إن المسيحية هي ديانة الخروج من الدين» (مارسال غوشيه)، فإن الإسلام وضع بفكرة خلافة الإنسان لله أساسًا مكينًا لحرية الإنسان ورشده، باعتبار أن الخليفة يحل محل مستخلفه في تسيير الطبيعة والوجود الإنساني بحرية ومسؤولية. إنه المعنى الذي أدركه الصوفيّة وفلاسفة الإشراق في نظرتهم للإنسان كمرآة للألوهية، وتأكيدهم أن لا طريق للحق إلّا بواسطة الخلق.

والفرق بين مسار الخروج من الدين في المسيحية ومسار الاستخلاف في الإسلام (وما يرتبط به من حدث ختم النبوءة) هو أن الأول أفضى إلى تحويل الإنسان إلى مركز الألوهية (مما هو متضمن بالقوة في فكرة التجسد)، في حين يمكن بناء مقاربة إسلامية منسجمة للحرية والرشد الإنساني من منظور وفاء الخليفة للمستخلف. إنه وفاء يتحقق عبر مسلكين رئيسيين: الذكر والاستذكار

Abdennour Bidar: **L'islam sans soumission**, Albin Michel 2008. (1)

محورًا للعبادة، والتأويل المتجدد بقراءة النص ـ التركة الذي لا يجوز أن ننظر إليه كسقف مقيد وإنما كآيات رحبة للتدبر وكشريعة (بمعنى طريق) نسير وفق مقاصدها وموجهاتها. وقد أحسن الصوفيّة الأوائل بقولهم: «إن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

الفصل الرابع

المشروع الكلامي لأبي الحسن الأشعري: قراءة فلسفية راهنة

تساءل المفكّر المصري المعروف «حسن حنفي» في مقال كتبه في بداية السبعينيات: «هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟».

وقد ردّ بالنفي، معتبرًا أن الأشعرية التي هيمنت على كامل حقول الثقافة الإسلامية وعلومها كرست الفصل بين النظر والعمل، وبين الجوهر والعرض في نظرتها للكون، واعتبرت الصفات زائدة على الذات لتكريس قيمة الرحمة في مقابل العدل، وحدت من فاعلية العقل وكرست النظرة الجبرية السالبة لحرية الإنسان. ولهذه الأسباب اعتبرها عائقًا عقديًّا وفكريًّا دون النهوض والتجديد.

ويرى حنفي أن الفكر الإصلاحي الحديث لم يتخلص من الروح الأشعرية، رغم بعض المحاولات الأولى:

«وبالرغم من هذا التحول النسبي في الأسس النظرية لحركة الإصلاح الديني، إلّا أنها ظلت في مجموعها أشعرية، وكأن استقلال الفكر وحرية الإرادة أي العدل لا يبقى طويلًا دون استناد إلى التوحيد الاعتزالي أي الله كمبدأ تتساوى فيه الذات والصفات... . فبالرغم من أهمية تركيز الحركة الإصلاحية الحديثة على استقلال العقل وحرية الاختيار إلّا أنهما بقيا تحت المظلة الأشعرية»[1].

---

(1) حسن حنفي: **هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟**
الدين والثورة في مصر. المجلد 7: **اليمين واليسار في الفكر الديني**. مكتبة مدبولي 1989 ص: 42.

ليست قراءة حنفي بالاستثناء في النظرة السائدة للأشعرية في الخطاب العربي المعاصر. فلقد استقر في الأذهان منذ بداية اللحظة الإصلاحية أن هزيمة المعتزلة وانهيار الفلسفة وما واكبهما من سيادة الأشعرية هي العوامل التي تفسر انحطاط العرب وتراجعهم.

في حين اخترقت السلفية النصانية أطروحات الإسلاميين الجدد منذ «رشيد رضا» وانتهت بالسيطرة عليها، فكادت تنحسر الأشعرية في الفكر الإسلامي السُّني، لولا بعض المحاولات الجديدة لإعادة الاعتبار للأشعرية (أبرزها دون شك محاولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن).

ولعل نقطة الانطلاق الرئيسية في النظر إلى فكر أبي الحسن الأشعري هو اعتباره تأسيسًا لنمط من اللاهوت الذي أصبح تقليدًا مهيمنًا على علوم الشرع، ومقوم رؤية مجتمعية وكونية ضابطة لمسلكيات الفرد المسلم.

فالأشعرية من هذا المنظور هي المذهب الموازي للعقيدة الكاثوليكية المحددة لمسلك الخلاص والمؤسسة للتقليد المدرسي، الذي حاربته الحداثة وتخلصت منه[1].

إن الأطروحة التي ندافع عنها هي أن الميزة الكبرى للأشعرية (في محطتها التأسيسية على الأقل قبل الاختلاط بالفلسفة اليونانية) تمثلت في أنها نبذت كل محاولة لبناء لاهوت إيجابي، أي وضع نسق عقدي يقنن المعتقدات التفصيلية في وعي المؤمن.

فعندما ظهر مشروع الأشعري، كانت الخارطة العقدية في الإسلام تتوزع إلى مكونات أربعة أساسية: الطائفة الشيعية التي تميّزت بالربط العضوي بين الانتماء العقدي والإمامة (الانخراط في السلطة السياسية والتأويلية للوصي الوارث للنبي)،

---

(1) راجع مثلًا قراءة أركون للتراث العقلي في الإسلام:
M. Arkoun: **Humanisme et islam: combats et propositions marsam**, Rabat 2006, p 24.

الخوارج الذين ربطوا عضويًا بين العقيدة والعمل (مما أفضى إلى التكفير بالعمل)، المعتزلة الذين انتهوا في نظريتهم للصفات ونظريتهم في الأخلاق إلى تعطيل مبدأ الألوهية في حياة الناس، المجسمة والمشبهة الذين أرادوا بناء لاهوت إيجابي بالاعتماد على ظواهر الآيات والأحاديث النبوية.

تمحور مشروع الأشعري حول هدفين أساسيين هما:

- توسيع دائرة الانتماء للأمة برفض التكفير في الفروع وبالتأويل والعمل. فأهل القبلة هم المصلون، على اختلافهم في النظر والمذاهب وجزئيات العقيدة[1].
- صياغة إطار منهجي مكتمل لدائرة أهل السُّنة والجماعة التي برزت أشكالها الجنينية مع المحدثين وفقهاء الأمصار، وتمحورت حول مقاومة الإمام أحمد بن حنبل للحلف الاعتزالي ـ العباسي لتقنين النسق العقدي الإسلامي بالقوة (فتنة خلق القرآن)[2].

من هذا المنظور بلور الأشعري كما بدا لنا الكوابح الضرورية دون تشكل لاهوت إسلامي على غرار اللاهوت المسيحي، واضعًا ما يمكنه تسميته بالعقيدة الدنيا المشتركة بين أهل الأمة (دون تشبيه مخل بالوحدانية ولا تعطيل مخل بالإرادة الإلهية المطلقة).

(1) راجع قوله في مقدمة «مقالات الإسلاميين»: «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل بعضهم بعضًا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينين، وأحزابًا مشتتين، إلّا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم».

مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية بيروت 2005، الجزء الأول ص 21.

(2) راجع حول مسار تكون أهل السنة والجماعة:

رضوان السيد: «أهل السنة والجماعة: دراسة في التكون العقدي والسياسي».في كتاب: «**الجماعة والمجتمع والدولة**» دار الكتاب العربي 1997 ص: 231ـ 268.

محمد بو هلال: **العقدي والمعرفي في علم الكلام**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة 2008 ص 178 ـ 194.

Tilman Nagel: **The history of Islamic theology**, Markus Wiener Publishers Princeton 2006, pp 148 – 158.

تبدو هذه الحقيقة جلية في نظرياته الكلامية في الطبيعة والمعرفة وفي الإلهيات والأخلاق. فالكلام الذي حثّ عليه الأشعري وكتب في «استحسان الخوض فيه» ليس اللاهوت الذي لا سبيل إليه (ما دامت الصفات الإلهية غير قابلة للتجسد في أجسام مادية أو إنسانية ولا يجوز نفيها بالتأويل العقلي). إن الكلام هنا هو مجرد فاعلية حجاجية تؤدي دورين متلازمين: الدفاع عن الدين في مواجهة العقائد والملل الأخرى، والتحاور المفتوح بين طوائف الأمة دون تكفير أو إقصاء[1].

في هذا الأفق، تبدو الروح الأشعرية حاجة حيوية راهنة لتقويض محاولات بناء ميتافيزيقيات إسلامية ولو من منطلقات حداثية مموهة (علم الكلام الجديد) ولتوطيد سبل التواصل والحوار بين أهل الملة الواحدة في مواجهة التيارات التكفيرية المتشددة التي حملت السلاح وخرجت على الدولة والمجتمع.

ودون أن نحصر أنفسنا في الأدبيات الكلامية المختصة، نكتفي بالإشارة إلى بعض دواعي إعادة استكشاف الخطاب الأشعري، الذي فقد حتى لدى البقية الباقية من المشتغلين به وهجه النظري الأصلي وعمقه الفلسفي الفريد.

ولنقف في هذا الحيّز عند جوانب خمسة من المواقف الأشعرية، نرى أنها تقدّم للفكر الإسلامي إمكانات نظرية خصبة تستحق الاستكناه والاستكشاف:

أما الجانب الأول فيتعلق بالمنظومة الأنطولوجية للأشعرية (أي نظرتها للوجود) التي تتميز بخاصية أساسية في نظرتها لمفهوم الألوهية علاقتها بالعالم، هي الفصل الجذري بين المجال الإلهي وعالم الخلق في مقابل الأطروحة «التمثيلية» السلفية التي تفضي إلى التشبيه (تجويز إطلاق أوصاف المخلوق على الخالق)

---

(1) راجع مثلًا فصل «آداب الجدل» في: **مجرد مقالات الإسلاميين** للشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، دار المشرق، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت 1987 ص 317 ـ 323.
وسيكون اعتمادنا في عرض آراء الأشعري على هذا الكتاب الذي هو في حقيقته موسوعة شاملة لآراء إمام أهل السُّنة والجماعة، وقد رجع فيه جامعه إلى كل أعمال الأشعري الموجودة والمفقودة.

والأطروحة «التعطيلية» التي تفضي إلى طمس فاعلية الصفات الإلهية تأكيدًا للتوحيد فتفضي إلى دمج الفعل الإلهي في الدائرة العقلية المتعالية للعدل والواجب الأخلاقي (نظرية الصلاح والأصلح الاعتزالية).

وإذا كان الكثير من النقد قد وجه لنظرية الأشاعرة في الصفات التي تتمثل بالقول إنها «ليست عين الذات ولا غير الذات» (في حين رأى المعتزلة أنها عين الذات)، إلّا أن الحقيقة أن هذا القول وإن خرج من مقتضيات المنطق الأرسطي (نفي الثالث المرفوع)، إلّا أنه منسجم تمام الانسجام مع منهج القياس التمثيلي الذي أخذ به الأشاعرة.

يقول الأشعري: «إن أسماء الله تعالى صفاته، ولا يقال لصفاته هي هو ولا غيره»[1].

ويوضح ابن فورك هذا القول بالرجوع للأشعري:

«وكان يقول إن الصفات في الجملة على قسمين، فمنها ما يجوز مفارقتها للموصوف بها ومنها ما لا يجوز ذلك عليها. فالذي يجوز ذلك عليها يجوز أن تكون غير الموصوف بها، والذي يستحيل ذلك عليها فمحال أن يقال إنها غير الموصوف بها. وكان يقول إن جملة صفات المحدثات أغيار في أنفسها وأغيار للموصوفين بها، وأن صفات الله تعالى على قسمين، فمنها ما لا يقال إنها غيره وهي القائمة بذاته، ومنها ما يجب أن تكون غيره لقيامها بغيره وهي الأوصاف والأذكار والإخبار عنه وعن صفاته. وكان لا يأبى وصف المعاني المحدثة بأنها أغيار لأنفسها لا لمعان. ويأبى في صفات الله تعالى القائمة بأن يقال إنها أغيار أو مختلفة أو متّفقة»[2].

يتعلق الأمر هنا بآلية منطقية مغايرة تتناسب مع الأشكال الجديدة من المنطق: «منطق القيم الكثيرة» السائد حاليًا في المنطق الرياضي الذي يسمح بضبط أحوال كثيرة للموجود تتردد بين قطبي الإثبات والنفي. وقد بيّن «طه عبد الرحمن» صلة

(1) المرجع نفسه، ص 38.
(2) المرجع نفسه، ص 40.

الأطروحات الأشعرية بنظرية «العوالم الممكنة» في المنطق الجديد(المعيار في العالم الممكن هو الاتساق والاستيفاء)[1].

أما الجانب الثاني فيتعلق **بالمنظومة الطبيعية للأشعرية** التي تقوم على نفي الطبائع أي النظام الضروري في الطبيعة ورفض الكوسمولوجيا الأرسطية المبنية على القول بالجواهر والنظرة التفاضلية الغائية لها. فليس في الكون جواهر عقلية ضرورية (بل إن بعض تلاميذ الأشعري نفوا وجود الجواهر واعتبروا أن الكون قائم بالأعراض التي لا صلة عضوية بينها).

واعتبر الأشعري أن المعيار في العلم بالطبيعة هو التجربة العملية التي لا تفترض علاقات ضرورية بين الظواهر وإنما مجرد اطراد وعادة (العلية العارضة مقابل السببية الميتافيزيقية). أما الكلّيات الصورية التي حولها الفلاسفة إلى ثوابت الوجود وحقائقه المثالية فقد اعتبرها تجريدات ذهنية ليس لها طابع عيني ولا وجود فعلي.

يقول الأشعري ـ كما نقل ابن فورك ـ:

«اعلم أنه كان يقول إن المدرك لا يصح أن يكون مدركًا إلّا بإدراك هو معنى موجود قائم به شاهدًا وغائبًا، وأنه معنى زائد على العلم وليس هو نفس العلم. وكان يسوي بينه وبين البصر، وكان يقول إن إبصار المرئيات إدراكها... وكان يقول إن الألوان مدركة وكذلك الجواهر بإدراك البصر. فأما ما عدا ذلك مما لسنا ندركه فلا يستحيل أن ندركه مع وجوده، لأن الإدراك سبب التميز بين الموجودات والمعدوم فلا يصح أن يرى ويدرك»[2].

ولذا اعتبر الفيلسوف الإيراني «عبد الكريم سروش» الأشعرية نزعة «اسمية تجريبية» في مقابل النزعة الميتافيزيقية الاعتزالية: «فالعقل الأشعري عقل تجريبي حتى عندما يرد ميدان النقل والنصوص الدينية، أما العقل الاعتزالي فهو عقل قبلي

(1) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي ط 2، 2000 ص 136 ـ 137.

(2) **مجرد مقالات الإسلاميين** ص 263.

إسقاطي، حتى عندما يخوض غمار تفسير النص الديني كذلك»[1]. ومن الواضح أن هذا التصوّر هو الذي يناسب المقاييس التجريبية الحديثة.

أما الجانب الثالث، فيتعلق **بالمنظومة الأخلاقية** للأشعرية التي تقوم على الفصل الجذري بين دائرة الأنطولوجيا (الوجود) ودائرة الأكسيولوجيا (القيم). فبالنسبة للأشعري ليس للأفعال في ذاتها قيمة أخلاقية، بل هي محايدة، وإنما قيمتها المعيارية محددة من الشرع. وهكذا في حين اعتمد المعتزلة مذهبًا واقعيًّا يعتقد موضوعية القيم الأخلاقية (الحسن والعدل والحكمة) واعتبارها كونية يخضع لها الخالق والمخلوق معًا، ذهب الأشعري مذهبًا ذرائعيًّا برغماتيًّا يرى أن القيم ليست لها أي سمة ضرورية، وإنما تكتسب معيار أخلاقيتها من التواضعات الاجتماعية السياقية.

يقول ابن فورك مستشهدًا بالأشعري:

«واعلم أنه يجري في كلامه كثيرًا أن الكفر قبيح والكافر لا يعلمه قبيحًا... أن القبيح إنما كان قبيحًا منا لتعلق نهي الله تعالى عنه... وعلى حسب ما ذكرناه من أصله في معنى القبيح منا يساق الكلام في معنى الحسن، وهو أنه يجري وصفنا لكسبنا بأنه حسن منا مجرى وصفنا له بأنه مأمور لله تعالى به. فلا يصح على ذلك أن يقال إنه حسن بجاعل جعله حسنًا كما لا يجوز أن يقال إنه مأمور به بجاعل جعله مأمورًا به، لأن تحقيق ذلك يرجع إلى جعل الأمر به والأمر به ليس بمجعول أصلًا»[2].

ويلخص ابن فورك مذهبه في الأخلاق بقوله:

«وقد بيّنا فيما قبل مذهبه في أنه بقصر الواجبات على السمع دون العقل. ويقول إن التكليف كله سمعي وإن العقل لا يوجب شيئًا ولا يكلف العاقل من جهته شيئًا، وإن حكم من لم تأته الدعوة ولم تبلغه الرسالة الوقف لا يقطع على أفعالهم بقبول ولا ردّ ولا ثواب ولا عقاب ولا طاعة ولا عصيان ولا حسن ولا قبيح»[3].

---

(1) عبد الكريم سروش: «الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية». **مجلة نصوص معاصرة**، العدد الرابع، خريف 2005، ص: 38 ـ 62.

(2) **مجرد مقالات الإسلاميين** 94 ـ 95.

(3) المرجع نفسه، ص 285.

لا يختلف هذا الرأي عن الأطروحات الفلسفية الجديدة في المسألة الأخلاقية في رفضها للمعيارية الذاتية للفعل الأخلاقي وإسنادها القيمة المعيارية إلى السياق الثقافي أو العقدي[1].

وإذا كان البعض انتقد نظرية الكسب الأشعري التي اعتبرها مكرسة للجبرية في مقابل مقولة خلق الإنسان لأفعاله لدى المعتزلة، إلّا أن الحقيقة أن ما رفضه الأشعري هو فهم العدل الإلهي بحسب المقاربة الإنسانية مع الحفاظ لله بأحادية الفعل تأكيدًا للتوحيد (فما الذي يمنع تعدد الآلهة إذا تعدد الفعل؟). فالكسب هو الفعل الإنساني المسؤول في دائرة التكليف، أما الممتنع فهو الفعل في دائرة الأمر التكويني. أما العدل الإلهي فهو الرحمة التي تتناسب مع الإرادة المطلقة والكرم الرباني غير المحدود.

أما الجانب الرابع فيتعلق **بمنهج النظر**. فكثيرًا ما يتهم الأشاعرة بنبذ العقل واستبداله بالنقل. بيد أن ما ينبذه الأشاعرة هو مصادرة تماهي العقل والوجود التي انبتت عليها الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى هيغل.

فالتصوّر الأشعري ينظر للعقل كغريزة وفعل لا ملكة قبلية أو مستوى وجوديًّا. والمعقولات إن خرجت من باب التجربة أصبحت عقيمة، لا جدوى منها، ولذا تعيّن عليها أن تلتزم التجربة الروحية في الإلهيات والتجربة الفيزيائية في الطبيعيات.

فمذهبه يقوم على عدم التمييز «بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه»[2]. فالعقل فاعلية معرفية وليس ذاتًا أو مستوًى من الوجود «وكان يقول في معنى بديهة العقل إنه مبادئ العلوم»[3].

---

(1) راجع مثلًا:

Mokdad Mensia: «Le bien et le mal: quelques reperes classiques dans la pensee musulmane».

Colloque **VALEURS ET ABSOLU.** Centre national universitaire de documentation. 1996 pp 217–227.scientifique et technique Tunis

(2) **مجرد مقالات الإسلاميين** ص 11.

(3) المرجع نفسه، ص 15.

كما اعتبرت الأشعرية أن لا تعقل خارج النص الذي هو أفق كل ممارسة عقلية. والأداة في استثمار النص هو القياس التمثيلي الأنسب للغة الطبيعية وما يتسم به الخطاب البشري من التباس وحجاجية من الخطاب البرهاني ذي السمات الصناعية.

فهذا التصوّر أيضًا هو الذي يتوافق مع التصورات الجدية للعقل والمعرفة والتأويل[1].

أما الجانب الخامس، فيتعلق **بنظرية الإمامة** لدى الأشعري، التي كثيرًا ما اعتبرت المرتكز العقدي والأيديولوجي للدولة السلطانية الوسيطة. فبحسب هذا التصوّر السائد، تكرس الأشعرية قيمة الطاعة المطلقة للحاكم المتغلب ولو كان ظالمًا، وتمنع حق المعارضة والاعتراض على الأمة، وتفرغ مبدأ الشورى من دلالته.

والواقع، أن هذا التصوّر يحتاج إلى وقفة نقد وتدقيق. فنظرية الإمام الأشعري السياسية تقوم على مرتكزين أساسيين:

رفض مفهوم الدولة الدينية، أي الدولة المجسدة للدين، أو القائمة على شرعية الوصية والتوريث (كما لدى الشيعة). فالإمامة بيعة وعقد، وولاية بشرية لا مسؤولية روحية. «وأما الإمام فإنما تثبت إمامته وتنعقد بعقد العاقدين له ممن يكون لذلك أهلًا»[2].

اعتبار وجوب الإمامة مبدأ شرعيًا لحفظ مصالح الناس واتقاء الفتنة. فالطاعة المقصودة هنا ليست انقيادًا أعمًى، وإنما هي مرتبطة بديمومة الدولة واستمرارها. «فإن عقد لواحد نقصت منه خلة من تلك الخلال، لم تثبت إمامته. وإذا تغلب قوم فبايعوا من لا يصلح لذلك لم تثبت إمامة من بايعوه بالقهر والغلبة»[3].

---

(1) راجع في هذا الباب:
طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ص 98 ـ 141.
حمو النقاري: **منطق الكلام**: من المنطق الجدالي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط 2005، ص 127 ـ 139.
حول نظرية المعرفة لدى الأشاعرة إجمالًا راجع:
سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، دار المنتخب العربي، بيروت 1992، ص 23 ـ 49.

(2) **مجرد مقالات الإسلاميين** ص 182.

(3) المرجع نفسه، ص 184.

ومن الواضح أن هذه الرؤية تنطلق من الرهانات الواقعية في الشأن السياسي الذي مداره الغلبة والقوة، ومبدؤه هو حفظ المصالح الجماعية ووحدة الأمة والدفاع عن دينها وبيضتها.

تلك جوانب خمسة من فلسفة الإمام أبي الحسن الأشعري، نرى أنها قابلة للاستثمار الدلالي من منظور فلسفي راهن، مع الوعي باختلاف إشكاليات ومنطلقات إمام أهل السُّنة والجماعة عن المناخ الفكري لعصرنا الراهن.

الفصل الخامس

نظرية العدالة في الإسلام والقيم السياسية المعاصرة

لاحظ المفكر المغربي «عبد الله العروي» أن التصورات الكلامية والفقهية التي تناولت مفهوم الحرية تمحورت حول الموضوعات الأخلاقية والقانونية، أي علاقة الإنسان «مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية»، في حين تمحورت التصورات الغربية الحديثة في المسألة حول الفرد الاجتماعي «أي الفرد كمشارك في هيئة الإنتاجية». فالفرق هنا هو بين «حرية نفسانية ميتافيزيقية» و«حرية سياسية اجتماعية»[1].

وإذا كانت هذه الملاحظة صحيحة، فإنه من الخلف بناء مواقف تقويمية على الأطروحات الكلامية والفقهية التي تناولت موضوع الفاعلية الإنسانية الذي تتصل به أطروحة العدالة، كاعتبار نظرية «خلق الأفعال» الاعتزالية ذات منظور ليبرالي[2] أو اعتبار النظرية الأشعرية المغايرة لها سبب الاستبداد الذي طبع الدولة العربية الوسيطة[3].

(1) عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 5 1993، ص 17.

(2) ساد هذا التصوّر على نطاق واسع منذ بدايات الإصلاحية العربية، ومن آخر تجلياته اعتبار محمد أركون أن عقيدة «خلق القرآن» الاعتزالية تفتح الباب أمام القراءات النقدية الحديثة للنص المقدس.

Arkoun (Mohamed): **Humanisme et Islam: combats et propositions**, Marsam Rabat, 2005.

(3) ربط مثلًا علي مبروك بين نظرية الوجود الأشعرية وتصورات الأشاعرة للمسألة السياسية، =

إن المصادرة التي ننطلق منها هو تعدد مستويات النظر لفكرة العدالة في الفكر الإسلامي الوسيط، بحيث يتعلق الأمر فعلًا بسياقات دلالية متغايرة ومتعارضة أحيانًا، مما يختلف كما سنبين عن التصورات الحديثة الناتجة عن التحديدات الفلسفية للمسألة القيمية بالفصل الجلي بين عناصرها الثلاثة «الخير» (مجال الأتيقا) و«الالتزامات» (مجال الأخلاق) و«العدالة» (مجال القانون)[1].

تتداخل هذه الموضوعات في النسق التراثي الإسلامي، إلّا أنها تتمايز من حيث العلاقة القائمة بين مضامينها العينية. فليس موضوع العدالة ـ المحصور غالبًا في الجوانب القانونية والمؤسسية ـ بميدان نظري مستقل، ومن ثم صعوبة الربط بين نظريات المتكلمين في العدالة الوجودية وتصوراتهم في الفعل الإلهي والفعل الإنساني والاستطاعة بتصورات الفقهاء للتكليف والأمر والاستطاعة، على الرغم من محاولة بعض كبار العلماء الذين ألفوا في العلمين. كما أن الربط بين المقولات الكلامية والأصولية ونظريات العدالة في كتابات الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية متمنع في الغالب، على الرغم من دخول هذه الكتابات في نطاق الأدبيات الفقهية.

وسنقف هنا عند الفروق الأساسية بين التصورات الثلاث لمسألة العدالة، الإسلام، في سياق المقارنة بالقيم السياسية الحديثة.

العدالة في المنظور الكلامي:

يمكن استكناه دلالة العدل كلاميًا في دوائر ثلاثة: العدل الإلهي الذي هو من

= مستنتجًا «إن الاستبداد بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري» وإنه «من دون الانفلات من أحابيل الأشعرية، كثقافة وخطاب... فإن سؤال الاستبداد سيظل يسكن عوالم العرب من غير جواب». راجع كتابه «**الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة**»، دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، 2007، ص 16 وص 132.

سبق للفيلسوف الألماني المعروف «هيغل» أن ربط ما أطلق عليه «التزمت الإسلامي» بالتصور الكلامي للألوهية كمطلق جذري، لا تكون علاقة الإنسان به سوى الاستسلام والطاعة.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, vrin 1963, p 276.

(1) راجع هذه التحديدات في عمل «بول ريكور» المحوري:

Soi–même comme un autre, éditions du seuil, paris, pp 199–277.

مباحث الصفات الكمالية، والعدل الوجودي الذي هو مستوى مستقل عقليًا عن إشكالية التكليف (العدل في ذاته ولذاته) والعدل الجزائي المرتبط بمسألة التكليف.

فالمستوى الأول مرتبط وثيق الارتباط بنظرية الصفات وعلاقتها بالذات، التي هي أساس مبحث التوحيد ومدار علم الكلام. وليس من همنا التعرّض بالتفصيل لهذه النظرية المعقدة المتشعبة[1]، وإنما حسبنا الإشارة إلى اندراجها في النقاش الجوهري بين الصفتين (وأساسهم أصحاب الحديث والكلابية والأشاعرة) وخصومهم من المعتزلة الذين يتفقون ـ على اختلاف في الصياغات والتفاصيل ـ على وحدة الذات والصفات.

والواقع أن الإشكال الكبير الذي طرأ على الطائفتين هو كيف يمكن الحفاظ على جوهر التوحيد دون إسناد منزلة وجودية مستقلة للصفات ودون الانجراف إلى نمط من «اللاهوت السلبي» تضيع فيه أي صورة عينية للألوهية؟

وإذا كان الاتفاق قائمًا على الإقرار بأن الله حي قادر عالم، فإن الخلاف هو حول صلة هذه الصفات بالذات الإلهية. وإذا كان الانطباع سائدًا بأن المعتزلة في مجموعهم ينفون الصفات، فإن الأمر في الواقع أكثر تعقيدًا، باعتبار أن النقاش ظل محتدمًا بينهم حول طبيعة صياغة التصوّر المشترك في عدم الفصل بين الذات والصفات.

في هذا السياق نشير إلى الأطروحتين الرئيسيتين المكتملتين في النسق الاعتزالي: أطروحة نفي الصفات لدى «أبي هذيل العلّاف»(ت235)، وأطروحة الأحوال لدى «أبي هاشم الجبائي»(ت 321). أما الأول فهو المؤسس الحقيقي للنسق الاعتزالي[2] في مرتكزاته الفكرية الرئيسية في الطبيعة (النزعة الذرية) وفي الأخلاق (نظرية الأصلح)،

---

(1) راجع مثلًا: الحبيب عياد: **الكلام في التوحيد**، دار المدار الإسلامي 2009. (ص 295 وما بعدها).

(2) راجع مثلًا:

Richard M. Frank: «The divine attributes according to the teaching of Abu l–hudhal Al'allaf» in **Early Islamic theology: the m'taziltes and Al–ash'ari**, vol 2 Variorum 2007, pp 451–506. Ashata

وأما الثاني فهو خاتمة المنظومة الاعتزالية، كما أنه أنجز خطوة تحويل المبحث الوجودي من الكلاميات إلى مستوى النظر الأنطولوجي المكتمل[1].

فبخصوص النظرية الأولى، يظهر «العلّاف» بوضوح نفيه للصفات، معتبرًا أنها ترتد كلها إلى الذات دون أن تكون لها حقيقة أو وجود خارجها. ويوضح الأشعري في مقالاته هذا التصوّر بقوله:

«وقال أبو هذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفته لذاته»[2].

ومن الواضح أن هذه الأطروحة لم تستطع تقديم صياغة مقبولة لدى المعتزلة نفسهم، لما خلفته من متاهات عصية، من بينها مشكلة «التغاير» التي تتعلق بإمكانية التمييز بين الذات والصفات باعتبار تماهيهما وإمكانية التمييز ما بين الصفات في ما بينها ما دامت لا تختلف عن الذات[3].

---

(1) راجع مثلًا:

Ahmed Alami: **L'ontologie modale: étude sur la théorie des modes d'Abu Hashim Algubbai**, vrin Paris 2001 p32.

(2) الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، المكتبة العصرية بيروت 2005 الجزء الأول ص 136. يكرر الشهرستاني العبارات نفسها، معتبرًا أنها تمهد لنظرية الأحوال البهشمية: «والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أن الأولي نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة. وإذا أثبت أبو هذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم».
الملل والنحل، المكتبة العصرية 2007، القسم الأول، ص 44.

(3) يذكر عبد القاهر البغدادي أن الكثير من المعتزلة ردوا على العلّاف بل كفروه: **الفرق بين الفرق**، دار الطلائع القاهرة 2005، ص 96.
ويذكر الخياط وهو شيخ المعتزلة البغداديين أن العلّاف «تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته». الانتصار والرد على ابن الروandي الملحد، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 1988، ص 41.
أما القاضي عبد الجبار خاتمة أعلام الاعتزال فقد اعتبر أن العلّاف إنما أراد مقالة أبي علي الجبائي في «استحقاق» الله للصفات المذكورة فلم «تتلخص له العبارة» ويضيف: «ألا ترى أن من يقول إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو الله تعالى». **شرح الأصول** =

فكانت نظرية «الأحوال» البهشمية محاولة للخروج من المأزق الذي يفضي إليه عدم التمييز بين الذات والصفات. وتتميز هذه النظرية بالتفريق بين مفاهيم الذات والوجود والصفات مع اعتبار الصفات أحوالًا لا تطلق عليها صفة الوجود ولا العدم.

فالأحوال «هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»، فهي «غير معروفة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم، فتفارق أحدهما الآخر»[1].

فالأحوال من هذا المنظور اعتبارات ذهنية ليس لها مقوم وجودي لأنها لا تنفصل عن الذات. ويستقيم هذا القول مع النسق الاعتزالي: فهي ليست موجودة لأن الموجودات في عالم الخلق (الشاهد) هي المحدثات (المركبة من الجواهر والأعراض)، وليست معدومة لأن المعدوم في المنظور الاعتزالي هو ممكن الوجود[2].

إن أهمية نظرية أبي هاشم الجبائي أنها تقدم صياغة محكمة نظريًّا للأطروحة الاعتزالية في الصفات، بالانتقال من مصادرة تماهي الذات والصفة (مقاربة العلّاف) إلى فكرة الأحوال المعبرة عن الذات دون أن تكون لها حقيقة وجودية خارجها[3].

أما الصياغة الأشعرية لعلاقة الذات بالصفات، فقد قامت على فكرة «عدم التغاير بين الذات والصفات»، مما يوضحه قول الإمام أبي الحسن الأشعري (ت324) «إن أسماء الله تعالى صفاته، ولا يقال لصفاته هي ولا غيره»[4]. ويوضح «الشهرستاني» هذا القول بالعبارات التالية:

= **الخمسة**، مكتبة وهبة القاهرة 2006، ص 183.

(1) **الملل والنحل** جزء 1 ص 64، **شرح الأصول الخمسة** ص 184، **الفرق بين الفرق** ص 146.

(2) الحبيب عياد، المرجع السابق ص 333ـ334. يلخص هنا المؤلف قراءة فرانك لنظرية الأحوال البهشمية.

Being and their attributes Albany, New York, 1978.

(3) يقترب هذا التصوّر من مفهوم «الحال» لدى سبينوزا من منظور قراءة دلوز بالانطلاق من موضوع «التعبير» كمستوى ثان في المنظومة السبينوزية يكمل جانبها البرهاني.

G. Deleuze: **Spinoza et le problème de l'expression**, Minuit Paris, 1968.

نلاحظ أن نظرية الأحوال تجاوزت الحيِّز الاعتزالي الضيق، وأخذ بها بعض الأشاعرة، وفي مقدمتهم الإمام الجويني أهم أعلام الطائفة بعد الأشعري: راجع كتابه: **الشامل في أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ص 371ـ382.

(4) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن =

«وهذه الصفات أزلية قائمة بذات الله تعالى، لا يقال: هي هو، ولا هي غيره ولا لا هو ولا غيره»[1]. وهي «صفات أزلية ونعوت له أبدية»[2].

لا يختلف الأشاعرة في مجملهم عن هذا التصوّر (على اختلافهم في تعريف الصفة). فبالنسبة لهم لا يمكن القول بالتغاير بين الذات والصفات لأنه لا سبيل لتصور الذات الإلهية خارج صفاتها، إلّا أنه لا يمكن القول أيضًا بتماهيهما لأن الفرق قائم بين الصفة والموصوف (لا يمكن أن يكون مثلًا علم الله هو نفسه).

وإذا كان «عبد الرحمن بدوي» قد لاحظ أن نقطة الضعف في مقاربة الأشعري هي «أنه يفترض ذاتًا هي غير صفاتها، ذاتًا هي شيء، وصفاتها شيء آخر، وكأن الله ماهية غير صفاته. وعليه حينئذ أن يُبيّن ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة فيها»[3]، فإن هذه الرؤية تنسجم مع المنطق الكلامي الأشعري الذي يفترض «تعدد العوالم» و«تنوع أحوال الوجود»[4].

تطرح مسألة العدل في هذا المستوى الكلامي الأول في المبحث المتعلق بقدرة الله على الظلم: فإذا كان الله يتصف بالقدرة غير المتناهية، فهل هو قادر على الظلم، وهل تتعارض هذه القدرة مع كماله وخيريته؟

= ابن فورك، دار المشرق بيروت 1987 ص 38.
راجع في المسألة: سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**: **مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت 1992، ص 89ـ121.

(1) **الملل والنحل** ج 1 ص 76.

(2) **الفرق بين الفرق** ص 249.

(3) عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت 1997، ص 548.

(4) يرى طه عبد الرحمن أن هذا التصوّر قابل للفهم في ضوء «منطق القيم الكثيرة» المعاصر «حيث تنضاف إلى الصدق والكذب في تقزيم العبارات، قيم مختلفة متراوحة بينها». راجع كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط2، 2000 ص 133.
يلاحظ «ألبير نادر» أن نظرة الأشعري للصفات من حيث معاني تستند للذات الإلهية ليست سوى انحياز لإحدى التصورات الاعتزالية التي قدمها «معمر بن عباد السلمي».
Albert Nader: **Courants d'idées en Islam Medias,** paul 2003, p56.

يبدو أن أغلب المتكلمين جوزوا على الله القدرة على الظلم، واشتهر منهم «عباد بن سليمان» (من أصحاب هشام الفوطي) و«النظام» (ت231) من بين المعتزلة بالقول بعدم قدرة الله على الظلم.

فبالنسبة للنظام لا يمكن وصف فاعل العدل «بالقدرة على الظلم»، وإنما يقدر فقط على أن يفعل بما فيه الأصلح لعباده، نافيًا تعلق كل الشرور والمصائب بالله[1]. وإذا كان هذا الرأي ظل شاذًّا داخل المدرسة الاعتزالية، فإنه في حقيقته من لوازم نظرية «الأصلح» في الأخلاقيات التي قال بها الكثير منهم كما سنبين. بيد أنه من الواضح أن المقولات الكلامية لا تراعي دومًا الانسجام في حال انتقالها من مستوى التوحيد إلى المستوين الطبيعي والأخلاقي، نظرًا لمصاعب التوفيق بين مقتضيات التنزيه في الإلهيات ومقتضيات العدل في الأخلاقيات (القول بقدرة الله المطلقة ونفي الظلم عنه).

أما الأشاعرة فقد أجمعوا على قدرة الله المطلقة على فعل الخير والشر دون تقييد، انسجامًا مع مبدأين أساسيين في مذهبهم هما وحدة الخلق والفصل بين الوجود والقيمة، كما سنبين لاحقًا. .

أما المستوى الثاني (العدالة الوجودية)فيتعلق بإشكالية توزيع القدرة في العالم، التي ترتبط وثيق الارتباط بالنظرية الفيزيائية الكلامية التي لا يمكن أن نعتبرها علمًا للطبيعة، بل هي «دراسة فعل الله في العالم»[2] لا تتعلق بتفسير الكون ودراسته وإنما بتأمل نظام العالم (نظام الخير في الوجود حسب عبارة ابن سينا). من هذا المنظور تتحدد منزلة الصفات الإلهية(القدرة والقوة) في مسار الخلق القائم بين مستوى الحكمة الإلهية وقيام العالم.

ولقد أفضت إشكالية توزيع القدرة في المدرسة الكلامية إلى مقاربتين رئيسيتين[3]:

---

(1) **الملل والنحل** ج1 ص 160، **الفرق بين الفرق** ص 104.

(2) Marwan Rashed: «(Les débuts de la philosophie moderne 7eme –9eme siècle)» in **Les grecs, les arabes et nous: enquête sur l'islamophobie savante**, (collectif) fayard 2009, p 135.

(3) راجع في عرض هذه الإشكالية بتفريعاتها وتفصيلاتها: =

- **المقاربة الاعتزالية:** التي ذهبت إلى القول باستحالة مقدورين قادرين، أي استحالة تعدد الفاعلين في الفعل الواحد. ومن هنا تمييزهم بين أفعال الله وأفعال الإنسان. فمع إقرار المعتزلة بأن مصدر القدرة كلها هو الله تعالى، إلّا أن القوة الإلهية تتوزع حقيقة لا مجازًا في العالم. وإذا كانت الاستطاعة عرضًا مخلوقًا[1]، إلّا أن السؤال المطروح هو علاقة الاستطاعة بزمن الفعل أي زمن خلق الله لها. فأغلب أعلام الاعتزال ذهبوا إلى أن الاستطاعة مخلوقة قبل الفعل وباقية للإنسان[2]، مما ينسجم مع فكرتهم في استقلالية الإنسان بفعله. واشتهر أبو علي الجبائي بمنح الاستطاعة دلالة القوة القادرة، بحيث يصبح الفعل مرادفًا للخلق.

- **المقاربة الأشعرية:** التي ذهبت إلى رفض فكرة القدرة الخلاقة، واعتبرت أن القول بأن الله يخلق الاستطاعة وإرادة الفعل يقتضي الاستنتاج بأن كل ما يصدر من الإنسان مخلوق من الله. فالاستطاعة لا تتجاوز زمن الفعل، فقالوا باستطاعة الاكتساب لا استطاعة الإيجاد. فالاستطاعة بالنسبة لأبي الحسن الأشعري «هي القدرة»، وبالتالي لا يمكن أن تعزى إلّا إلى الله، ويعرفها إنها «معنى حادث لا يقوم بنفسه قام بالجوهر الحي»[3]. كما كان الأشعري يقول: «إن الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره، وأنه يوصف بذلك على الحقيقة كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة، وإن كانت استطاعته تتعلق بما يصح أن يتصف به من نعت الاكتساب دون نعت الإحداث»[4]. ومن الواضح أن الأشعري يجد مصاعب نظرية في صياغة موقف منسجم من مقتضيات القدرة في المجرى الكوني ومقتضيات الحرية في المجال

= عبد الحكيم أجهر: التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي المركز الثقافي العربي. بيروت ـ الدار البيضاء 2005، ص 73 ـ 86.

(1) اختلف المعتزلة هل الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح أم أنها غير ذلك وإن كانت عرضًا. **مقالات الإسلاميين** ص 183.

(2) المرجع نفسه، ص 184.

(3) **مجرد ابن فورك** ص 107.

(4) المرجع نفسه، ص 107 ـ 108.

الإنساني، فبقيت مقولة الكسب معلقة بين حدّ القدرة الذي لا معنى للتكليف بدونه ومفهوم الشعور الذاتي الضيق بالإرادة. وقد ذهب الجويني إلى منح الكسب معنى القدرة الفعلية الفاعلة قائلًا: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده، كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات. وهذا خروج عن حدّ الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرع ورد ما جاء به النبيون عليهم السلام»[1].

ويشكل المذهب الذري القاعدة اللاهوتية للنسق الكلامي بتياريه الرئيسيين الأشعري والمعتزلي. ويتعلق الأمر بنظرية بلورها أبو هذيل العلّاف للخروج من الإشكالات العقدية والنظرية التي طرحتها التصورات الاعتزالية الأخرى للطبيعة كنظرية «الأبعاض» لدى ضرار بن عمرو (أنكر الجواهر ولم يعترف إلّا بالأعراض) ونظرية «قيام الحوادث بالذات الإلهية» لدى هشام بن الحكم (بما تقوم عليه من إنكار الجزء الذي لا يتجزأ) ونظرية «الكمون» لدى النظام[2].

وتتلخص أسس النظرية الذرية في الأسس التالية:

- التمييز الجذري بين الله والعالم (الاختلاف النوعي بين الذات الإلهية ومخلوقاتها).

(1) إمام الحرمين عبد الملك الجويني: **العقيدة النظامية**، دار سبيل للرشاد، ودار النفائس بيروت، 2003، ص 187 ـ 188.

(2) راجع يوسف فان اس: **بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد** (فصل الكلام والعلم الطبيعي: المذهب الذري قاعدة لاهوتية للكلام المعتزلي) ترجمة عبد المجيد الصغير منشورات الفنك الدار البيضاء، 2000، ص 65 ـ 95.

محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**: (فصل النظرة الذرية إلى العالم) دار الطليعة، بيروت 2006، ص 129 ـ 125.

A. L. Sabra: «Kalam atomism as an alternative philosophy to Hellenizing falsafa» In **Arabic theology. Arabic philosophy: from the many to the one**, essays in celebration of Richard M, Frank Peeters Publishers, 2006, pp 199–272.

- النظرة الحسية للعالم.
- رد مختلف الموجودات في الطبيعة إلى جواهر وأعراض، ومن اجتماعهما تتكون الأجسام.
- عدم التمييز بين الجواهر السماوية والجواهر الأرضية (على عكس الكوسمولوجيا الأرسطية).
- إخضاع الجواهر كلها لأحكام واحدة وكذلك الأعراض، على الرغم من اختلاف أحكام الجواهر عن أحكام الأعراض.
- اعتماد اختلاف الصفات أساس التمييز بين الله والعالم.
- تمييز الإنسان عن بقية الموجودات بأعراض أهمها العقل والإرادة والتكليف[1].

إن هذا النسق يقوم على تصوّر متناهٍ للكون يرفض فكرة «اللاتناهي» في الطبيعة واتّسامها بالحتمية الضروراتية. فدائرة الممكن تتسع بقدر اتساع القدرة الإلهية المطلقة في الكون، ونظام العالم ليس سوى تحقيق بعض الممكنات من بين ممكنات أخرى، على عكس الرؤية الفلسفية التي تعتبر أن الواقع هو وحده الممكن[2].

(1) محمد بوهلال: **العقدي والمعرفي في علم الكلام**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة 2008، ص 141ـ142.

(2) Marwan Rashed op cit p135.

يفسر بوهلال سيادة المذهب الذري في الفكر الكلامي بالقول: «إن الذرية كانت آنذاك النظرية الفيزيائية الأقدر على إثبات وجاهة الاعتقاد الإسلامي. فهي إذ تتصور الموجودات أجزاء متناهية التجزؤ وسلبية في وجودها واستمرارها وفعلها تجعل العالم مفتقرًا إلى الله افتقارًا تامًّا وتوفر للغيب معقولية علمية، وهذا ما كان المجتمع الإسلامي في حاجة إلى إثباته».

راجع: **العقدي والمعرفي في علم الكلام** ص 141.

لا بدّ أن نلاحظ هنا أن الأشعرية المتأخرة قد تخلت عن النزعة الذرية كما هو واضح لدى الإمام فخر الدين الرازي (ت606) الذي تأثر بالكوسمولوجيا الأرسطية في نظريته في الوجود. راجع له في المسألة:

كتاب الأربعين في أصول الدين، ج 2، دار الجيل بيروت 2004، ص 247ـ256.

نستنتج من المعطيات السابقة أن فكرة العدالة الوجودية لا تطرح إشكالًا في النسق الكلامي إذا تعلق الأمر بالقدرة الإلهية في الطبيعة، في حين تبدأ الإشكاليات المعقدة عندما تلامس الحوارات العقدية مسألة الفعل الإنساني والفاعلية التأثيرية لهذا الفعل.

أما المستوى الثالث (العدالة الأخلاقية) فيتعلق بالمنظور التقويمي للفعل، أي تحديد قيمته المعيارية. في هذا السياق، يبرز التمايز بين نزعة «موضوعية عقلانية» تنظر للعدل كقانون كلي يستجيب له الفعل الإلهي والبشري (المعتزلة) ونزعة «اسمية تجريبية» تفصل بين نظامي الوجود والقيمة وتحدد قيمة الفعل بمصدره (الشرع) وبأثره (المنفعة).

فالعدل حسب التعريف الاعتزالي هو بعبارات «القاضي عبد الجبار»:

«توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[1]. وينطبق هذا القانون على الله وعلى الإنسان.

«فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه»[2]. فالمعيار في العدل هو اتصاف السلوك بالصواب وصدوره عن المصلحة بحسب ما تقتضيه الحكمة.

ينتج عن هذا التعريف القول بأن أفعال الله معللة، ترمي إلى الخير والمصلحة، ولا يمكن أن تقصد الضرر والشر، كما أنها ملزمة بالأوامر الشرعية التي وجهها الله للعباد.

وعلى الرغم من اتفاق المعتزلة على هذا المبدأ العام، إلّا أنهم اختلفوا في صياغاته النظرية في اتجاهين: نظرية «الصالح» التي بلورها العلّاف وأخذ بها النظام، ونظرية «اللطف» التي بلورها بشر بن المعتمر (شيخ المدرسة الاعتزالية البغدادية).

فمقولة الأصلح هي التعبير الأقصى عن فكرة تعليل أفعال الله بمصلحة العباد، وهي نتيجة الربط التلازمي بين قدرة الله وكماله، أي بعبارة العلّاف: «لما يقدر الله

---

(1) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة** ص 301.

(2) المرجع نفسه، ص 132.

عليه من الصلاح والخير كل وجميع، وكذلك سائر مقدوراته لها كل، ولا صلاح أصلح من ما فعل»[1]. ، وبعبارة النظام: «إن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه»[2].

وقد أنكر معتزلة البصرة وبالخصوص الجبائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار نظرية الأصلح لما تقتضيه ضمنًا من القول بنهائيّة القدرة الإلهية، واعتبروا أنها مقبولة فقط في أمور الدين.

أما نظرية اللطف كما بلورها بشر بن المعتمر فهي حسب تلخيص الأشعري: «ليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يزيح عللهم في ما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم، وما تيسّر عليهم مع وجود العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم»[3].

وقد أثارت مقاربة ابن المعتمر ردودًا نقديةً لدى المعتزلة البصريين، لأن فيها إقراراً بتهاون الله بما هو أصلح لعباده. ويُبيّن «محمد بوهلال» أن المعتزلة انتهوا إلى تقديم حلول تأليفية عديدة بين النظريتين، فمال أغلب البغداديين إلى مقولة الأصلح وشاع القول باللطف لدى البصريين الذين أسندوا الصلاح للفظ النفع بما يعني «الفصل بين الصلاح والله وربطه بالإنسان، كما يعني وضع معيار مرن وواقعي لهذا المفهوم الميتافيزيقي»[4].

أما الأشاعرة فقد رفضوا فكرة غرضية الأفعال الإلهية واعتبروا أن الحكمة «وصف ذاتي للفعل الإلهي»، فلا يوجد معيار موضوعي لتقويم هذا الفعل.

وإذا كان الإمام الأشعري يقبل مقولة «اللطف»، إلّا أنه يحصرها في هداية المسلمين: «الطاعة والإيمان لأجل عادة المسلمين وأهل الإسلام في ذلك ودعائهم

---

(1) **مقالات الإسلاميين** ص 198.

(2) الخياط: **الانتصار** 54.

(3) **مقالات الإسلاميين** ص 196.

(4) محمد بوهلال: **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، كلية الآداب ـ سوسة 2003، ص 212.

ربهم ومسألته إياهم بأن يلطف بهم ويوفقهم ويعصمهم، وذلك رغبة في فضله وطمعًا فيما عنده وفي قدرته من فعل الخير بهم»[1].

وبخصوص المصلحة والأصلح، يحصر الأشعري دلالة هذا المفهوم في النتيجة النفعية: «النفع والمنفعة. . واللذة والألذ»[2]، فليس الأصلح ضرورة بالفعل الأخلاقي القائم على الحكمة المدركة بالشرع. وأفعال الله «كلها حكمة وحسن وصواب وحق وعدل وبعضها مصلحة وصلاح وأصلح لمن فعل فيه»[3]. فالأساس في الموقف الأشعري هو تأكيد حرية الفعل الإلهي وحكمته المطلقة[4].

فمدار العدل هنا هو الكمال الإلهي وليس طبيعة الفعل ذاته الذي لا يكون عادلًا بذاته. أما المعتزلة فقد أخضعوا فعل الخالق والمخلوق معًا لمستوى ثالث هو العدل الوجودي، مما عبّر عنه قول القاضي عبد الجبار: «أنه تعالى عدل، والمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه».

فمدار العدل هنا هو التزام الإله بمقتضيات العدل الوجودي، الذي ينجر عنه الاحتفاظ للإنسان بحرية الإرادة والقدرة على الفعل، وإن لم يكن في الأمر على ما يظن عادة دليل نزعة إنسانية بالمعنى الحديث، لأن الفعل الإنساني محكوم بسلطة العقل الذي ليس هو العقل الذاتي الحر الذي بشر به الفلاسفة المحدثون. بل إن هذه النزعة قد تكون أقرب لدى الأشاعرة الذين مهدوا لفكرة نسبية وإنسانية القِيَم برفضهم مبدأ التحسين العقلي، وعزوهم خلق الأفعال لله والكسب للإنسان، ولكن ما دامت خلفيات الفعل الإلهي مجهولة لدى الإنسان لغياب نموذج عقلي سابق عليها، فلم يبق إلّا فتح باب الإبداع الإنساني الحر تأويلًا وفعلًا ولو مع الإيمان العميق بنسبة القدر إلى الخالق الحكيم.

---

(1) **مجرد ابن فورك** ص 126.

(2) المرجع نفسه، ص 126.

(3) المرجع نفسه، ص 127.

(4) صاغ الغزالي هذا المبدأ بقوله «أفعال الله جائزة ولا يوصف شيء منها بالوجوب». **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار قتيبة دمشق-بيروت 2003، 119.

يتضح إذن من المقاربتين الاعتزالية والأشعرية الاختلاف بين تصوّر عقلاني للعدل ينطلق من صورة العدل البشري معيارًا للفعل الإلهي (إخضاع السلوك الإلهي لقانون عقلي) وتصوّر نفعي اسمي يرفض اعتبار أحكام القيمة بمثابة كليات شاملة قابلة للتعميم قبليًا بل هي تقويمات جماعية تحدد بالنص المنزل أو باختيارات المجموعة الأخلاقية المغلقة[1].

العدالة في المنظور الأصولي الفقهي:

على الرغم أن الفقه الإسلامي كان في غالبه من إنشاء وتدوين علماء السنة (خصوصًا الأشاعرة) إلّا أن هذه الإمكانات النظرية الخصبة لم تستثمر في الخطاب الأصولي ولا في التقنيات الفقهية.

ولعل خلفية هذا الانزياح تكمن في التصوّر الأصولي السائد للمسألة التأويلية أي المماهاة بين الكلام الإلهي (الصفة) والنص المنزل (خطاب التكليف)، مع ما ينجر عنه ضرورة من نزعة تشبيهية بين الكلام الإلهي والكلام البشري اللذين يستجيبان للخصائص الأسلوبية والبلاغية نفسها (وإن اختلف الصوفيّة وحدهم عن هذا المسلك من منطلق القول بثراء ولا محدودية الخطاب الإلهي الذي هو إشارات وليس عبارات).

ويلاحظ أن الأصوليين تجاوزوا الخلاف الكلامي حول العدل وطبيعة الفعل في مذهبهم في التكليف، فأجمعوا على ربط التكليف بالاستطاعة وأقرّوا مبدأ

(1) راجع في هذا الباب المقارنة الطريفة التي يقدمها عبد الكريم سروش بين الواقعية التجريبية الأشعرية والعقلانية القبلية الاعتزالية في دراسته: «الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية».
مجلة نصوص معاصرة 4 ـ خريف 2005، ص 38 ـ 62.
راجع مقارنة مماثلة لمقداد منسية في:
«Le bien et le mal: quelques repères classiques dans la pensée musulmane» In **colloque valeurs et absolu**, Centre national universitaire de documentation scientifique et technique, Tunis, 1998, pp 217–227.

مسؤولية العبد عن فعله[1]، على الرغم من التزامهم بالمبدأ الكلامي القاضي بجواز التكليف بغير المستطاع[2].

فالحكم حسب التعريف الأصولي الشائع هو «خطاب الشرع المتعلق بأحكام المكلفين، فعلًا أو تركًا»، ولا تدخل فيه الأفعال الجبلية، وإنما هو محصور في الأفعال الكسبية التي تتوفر فيها الإرادة الحرة والعقل السليم ومعيار قبولها النية المخلصة والشروط المحددة بالنص الشرعي.

وعلى الرغم من الخلاف الكلامي المذكور حول تعليلية الفعل الإلهي وعقلانيته فإن الأصوليين ذهبوا في الغالب إلى مراعاة التعليل، سواء اعتبروا العلة مؤثرة بذاتها أو مجرد إمارة للحكم وعدها القائلون بالقياس (وهم أغلب الأصوليين) ركن القياس الوحيد أو الأكبر[3].

كما أن الأصوليين اتفقوا (خصوصًا المتأخرين منهم) على أن مدار الشريعة هو «تحقيق مصالح الناس». فتكاليف الشريعة بعبارة الشاطبي: «ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية»[4] ومدار هذه المصالح هو حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

---

(1) راجع مثلًا: الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ج 1 ص 106.

(2) يقول الرازي مثلًا: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف عندنا، خلافًا للمعتزلة، والغزالي منا».
المحصول في علم الأصول المجلد الأول دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ص 253، ولقد أوصل هذا المبدأ الرازي إلى مآزق كبيرة كالقول بجواز تكليف الغافل (ص 275).

(3) حول نظرية التعليل راجع الغزالي: **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، دار الكتب العلمية، بيروت 1999 (راجع في مبحث تخصيص العلة ص 217 وما يليها).
يستنتج طه جابر العلواني من تتبعه لإشكال التعليل أنه «من الممكن ادعاء الإجماع السُّني على القول بتعليل الأحكام»، «منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي» **المنطلق الجديد** خريف 2000، العدد 1، ص 52.

(4) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العلمية، بيروت 2004، ص 221.
ولقد لخص عبد الله بن بية التعريفات الأصولية للمقاصد بقوله: «هي المعاني المفهومة من =

بيد أن الأصوليين لم يحسموا إشكالين أساسيين لهما تأثير كبير على المسألة القانونية الراهنة وهما:

- إذا كانت الأحكام الشرعية وضعت لمصالح الناس، فما هي معايير تكييف المصلحة؟ هل تكون بمجرد تعليل الحكم لإبراز نجاعته العملية وأثره الإيجابي، وماذا يحدث عندما يكون التعليل ممتنعًا أو مدار تباين واختلاف في التأويل؟ أم أن المصلحة محكومة بسياق الفعل الذي هو ضرورة متغير ونسبي، وبالتالي فإن القيد الوحيد على التشريع هو مقاصد الشرع الناظمة التي لا خلاف حولها؟

- ما هي منزلة الأحكام الموضوعة لتسيير معاملات الناس؟ هل هي مدونات قانونية بالمعنى الحديث للعبارة أي ضوابط للسلوك الجماعي المشترك إما لحفظ النظام أو إصلاح الفرد وضمان ولائه للإرادة العمومية، وعندئذ يتحول الدين إلى دولة بالمعنى الجديد للكيان السياسي كتعبير عن الروح الجماعية للأمة بدل أن يكون نهجًا للهداية والإرشاد والخلاص الأخروي، أم أن هذه الأحكام هي من قبيل المبادئ الخلفية السامية التي تؤدي دور المخزون العقدي والثقافي للتشريعات القانونية، انسياقًا مع فحوى الحديث النبوي «الدين إتمام لمكارم الأخلاق»؟

إن الإشكالية الأولى ترسم الخط الفاصل بين اتجاهين بارزين في الفكر الإسلامي المعاصر: اتجاه يرمي لتوظيف مقاصد الشرع في إعادة بناء المنظومة التأويلية الإسلامية معتبرًا أنها تقدم المنهج القادر على تجديد الفقه الإسلامي

= خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة».

عبد الله بن بية: **مشاهد من المقاصد**، دار وجوه للنشر والتوزيع الرياض 2010، ص 32.

وتحديثه إلى حدّ الذهاب إلى اعتبارها مظهر قطيعة كاملة داخل التقليد الأصولي[1] واتجاه يرى فيها مسلكًا عقيمًا لتجديد الفقه لأنها إما محددة بسقف النص فتكون مجرد آلية تأويلية من بين آليات الاستثمار الأخرى أو خارج هذا السقف فيكون النكوص إلى نقائض ومتاهات الجدل الكلامي القديم حول مبدأ التحسين والتقبيح العقليين[2].

بخصوص الإشكالية الثانية، يتعين الإقرار أن في النص الإسلامي وفي المدونة التراثية أحكام فقهية تتعلق بالعبادات والمعاملات، وفيهما رؤية أخلاقية تفصيلية وشاملة، ولكن هل يتعلق الأمر فعلًا بنسق قانوني بالمفهوم الحديث؟وهل هذه الأحكام والأوامر الخلقية تصلح أن تكون مقوم دولة عقدية ملزمة للمسلمين؟

لا بدّ هنا من تبيان أن الفقه يتعلق بمدار التكليف وبواجبات التدين وحقوق الله على العباد، حتى ولو تعلقت بعض أحكامه بالشأن الجماعي المشترك، أي بالقيم الضابطة لسلوك الأفراد في ما بينهم (موضوع الأخلاق) وبإجراءات تدبير السلطة والحكم (موضوع السياسة).

وإذا كانت هذه الأبعاد الثلاثة كانت مترابطة عضويًا في العصر الوسيط من منظور التداخل العضوي بين قيم العدل والخير والقانون، فإن عصور الحداثة قد حكمت بالانفصام بين هذه العناصر، بحيث انحصر بعد الخير في دائرة الاعتقاد الفردي، وتحوّل العدل من مفهوم الفضيلة الخلقي إلى معيار الإنصاف في التوزيع

---

(1) نلتقي في هذا الموقف تيارات ليبرالية وإسلامية عديدة (من الجابري وحسن حنفي إلى طه جابر العلواني ومدرسة معهد الفكر الإسلامي بواشنطن).

(2) يلاحظ أبو يعرب المرزوقي أن تأسيس التشريع على العلم بالمقاصد يقتضي القول بالتفسير الغائي مع ما يستلزمه من أحد موقفين «أحدهما لا يصدّقه عاقل والآخر لا يقول به مؤمن. فأما الموقف الأول فهو ناف لحقائق لا يمكن نكرانها مثل الشر والظلم الخ. بل وخاصة ما يترتب على تسليم الشرع بوجودهما وبضرورة التصدي لهما بنظرية الدفع. وأما الموقف الثاني فهو الإلحاد التام ونفي وجود الخالق القادر على تحقيق مقاصده بأفضل الطرق والوسائل، ومن ثم العودة إلى القانون الطبيعي حيث تستمد الشرعية من القوة ولا شيء سواها»، إشكالية تجديد أصول الفقه (**حوارية مع سعيد رمضان البوطي**) دار الفكر، دمشق 2006، ص 97.

(توزيع الخيرات المادية والاجتماعية بين مؤسسات شرعية ناجعة)، وأخذ القانون صيغة إجرائية تداولية معيارها القابلية للتعميم الكوني.

هل يمكن تحويل الفقه إلى قانون، والحال إنه أوسع من القانون مجالًا (لتعلقه بتشريع العقدي والتعبدي) كما إنه أوسع منه مدى مؤسسيًا لجمعه بين التشريعي والقضائي والاستشاري وامتناعه عن التحكم لما للفقيه من استقلالية مبدئية إزاء المجتمع والدولة[1]؟ وكيف يكون الحال إذا خرجنا من القطعيات وهي النزر القليل في التراث الفقهي الذي يقوم في أساسه على الاجتهادات والأقيسة الظنية؟ هل نعتبرها من باب «التوقيع» عن الشارع أم من اختيارات الأمة؟

وهل يمكن بمنطق العصر السعي لإقامة العدالة بمفهومها القيمي المطلق أي المجسد لتصور قبلي للخير المشترك في مجتمعات ينخرها التنوع وتسمها التعددية؟وهل بالإمكان استكشاف مجال «للقانون الطبيعي» في المدونة الكلامية والأصولية باستكناه أدبيات التحسين والتقبيح والتعليل والاستصلاح، وصولًا إلى فكرة استيعاب المنظومة القيمية الإسلامية في الحوار العمومي من منطلق تلازم الحكم التكليفي والمصلحة الراجحة وصريح المعقول؟

من الواضح أن هذه الإشكاليات لا تزال مطروحة بقوة في الفكر الإسلامي، ولها صلة وطيدة بالتصوّر القانوني للعدالة، سواء نظرنا إليه في دائرة «القانون الطبيعي» أو دائرة «القانون التواضعي المصطنع».

فبعض الفقهاء والقانونيين يستندون إلى النصوص الأصولية التي تنص على

---

(1) اعتبر محمد أركون أن الأبعاد القانونية في الإسلام تصدر عن ما أطلق عليه «النسق المعرفي اللاهوتي-التشريعي - الذي - هو مجموع الإجراءات الخطابية التي يستخدمها العقل الديني في السياقات الوسيطة... لصياغة أنساق أخلاقية-قانونية».

Arkoun: **Humanisme et islam**, p 162.

راجع في الموضوع نفسه:

Yadh Ben Achour: **Politique. religion et droit dans le monde arabe**, ceres, tunis 1992, pp 14–34.

أن الشرع لا يدخل ابتداء في تحديد الخير والشر (من حيث هما معروفين بالطبيعة والعقل) إنما يكتفي بإقرار هذه التقويمات وإعطائها الطابع الإلزامي الشرعي، فيستنتجون منها فكرة «القانون الطبيعي» مع توسيع فاعلية المقصد والمصلحة لتأسيس وضعي بشري للمنظومة القانونية في الإسلام. ومن هؤلاء الفقهاء الأوائل العز بن عبد السلام الذي اعتبر أن مصالح الدنيا تعرف بالعقل وتدرك «بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته. ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله»[1].

ولا يزال الموضوع يحتاج إلى جهد علمي كبير، وثيق الارتباط بالمسألة السياسية وتصور الدولة في علاقتها بالفرد والمجتمع. يتعين في هذا الباب القيام باستثمار نظري لميتافيزيقا الاستخلاف التي يمكن أن نبني عليها فكرًا قانونيًّا جديدًا من منظور إنساني صلب. فإذا كان اللاهوت المسيحي يتأسس على فكرة «التجسد» التي أفضت تدريجيًّا إلى العلمنة عبر الإيمان بقدرة الدولة على تجسيد المضمون اللاهوتي للدين، فإن مقولة الاستخلاف تعني رفع الوصاية عن الإنسان وإخراجه من حالة القصور، وتخويله أمانة تسيير شأنه العام. ومن هنا تنتفي الثنائيات التي بنى عليها الكلاميون والفقهاء تصورهم لعلاقة الخالق بالمخلوق من منطلق القصور الإنساني إثباتًا لكمال وتعالي الرب، دون تأمل معمق في كثافة وحميمية الروابط بين الرب وعبده التي تعبّر عنها الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة[2].

---

(1) **قواعد الأحكام**. أورد أحمد الخمليشي هذا النص في سياق تنظيره لوحدة الفقه والقانون. راجع دراسته «ثنائية القانون والشريعة: الأسباب والآثار ومحاولة العلاج». **مجلة التسامح** 24 خريف 2001، ص 28. ونجد المعنى نفسه لدى الشوكاني والطوفي.

(2) نستمد هذه الفكرة من تصوّر محمد إقبال لحدث ختم النبوة. راجع هنا كنموذجين للقراءات الجديدة لإقبال من هذا المنظور:

سليمان بشير ديان: **الإسلام والمجتمع المفتوح**: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال. ترجمة السيد ولد أباه. دار جداول، بيروت 2011.

Abdennour Bidar: **L'islam face a la mort de Dieu**, François Bourin paris 2010.

العدالة في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط:

يمكن أن نميّز داخل هذا الفكر بين مكونات ثلاث: الأدبيات الفقهية التي أطلق عليها «**الأحكام السلطانية**» أو «السياسية الشرعية» التي طرحت إشكاليات الشرعية من منظور أحكام الإمامة وما يتعلق بها من اعتبارات السلطة والحكم والنظم الإدارية، والفلسفة السياسية التي تمحورت حول مفهوم الفضيلة والسعادة (السياسة كتحقيق للخير المتناغم مع نظام النفس والوجود) والآداب السياسية (مرايا الملوك) التي نظرت للسلطة من منظور إجرائي نفعي (تحصيل السلطة والحفاظ إليها والنظر إليها كحرب مستمرة).

ومع الاختلاف الواضح في المرجعيات والمفاهيم والمناهج بين الاتجاهات الثلاث، إلّا أن التداخل قائم بينها في المعجم الدلالي وفي السياقات النظرية. وليس من همّنا التعرّض بالتفصيل لعلاقة الدين بالدولة في التجربة الإسلامية[1] وإنما حسبنا الإشارة إلى أن الصورة السائدة في المسألة هي امتزاج الديني بالسياسي في الإسلام، على عكس المسيحية التي اعتبرها «ماكس فيبر» و«مارسل غوشيه» ديانة «الخروج من الدين» لأسباب تتعلق ببنيتها العقدية (مفهوم التجسد) وتجربتها التاريخية (كديانة ظهرت خارج الدولة ولم يكن لها مشروع سياسي أصلي)[2]. إلّا أن بعض الأعمال الجديدة بدأت تقدم مقاربات بديلة، لا تزال مجهولة في الكتابات العربية السيارة.

ومن آخر هذه الأعمال كتاب الباحث الأمريكي «مارك ليلا» الذي صدر بعنوان

---

(1) قمنا بالتعرّض لها في عمل سابق:
الدين والهوية: **إشكالات الصدام والحوار والسلطة**، دار جداول بيروت 2010، ص 11ـ42.
وقد خصص رضوان السيد عدة أعمال في الموضوع من بينها: **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت 1997 **ومفاهيم الجماعات في الإسلام**، دار المنتخب العربي بيروت 1993م.

(2) Max Weber: **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**, plon paris 1967 pp 31-44.
Marcel gauchet: **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**, ceres, tunis1995, pp 169-178.

مثير هو «الإله الذي ولد ميتًا»[1] The stillborn god. ويعني بهذه العبارة خصائص التصوّر المسيحي للألوهية بالانطلاق من مفهوم «التجسد» الذي أقام داخل التقليد المسيحي توازنًا هشًّا بين ثلاثة أشكال متمايزة من اللاهوت: «لاهوت التعالي» (الإله المشرّع الموروث عن اليهودية) و«لاهوت المحايثة» (الإله الذي تجسد في بشر) و«لاهوت الانسحاب» (انسحاب المسيح ـ الإله من العالم الدنيوي). وتحدد هذه البنية اللاهوتية المعقدة إطار إشكالية العلاقة بين الله والإنسان والعالم، وفق مذاهب واتجاهات متعددة.

وقد انعكس هذا الحوار اللاهوتي في الفكر السياسي المسيحي الوسيط في خيارات ثلاث متباينة هي: الاندماج في النظام الملكي، تسيير المدينة الأرضية بسيفي الكنيسة والدولة، وبناء القدس الروحانية الجديدة.

وليس من الصحيح أن أي من الخيارات الثلاثة كان منذ البداية هو الخط المنسجم مع المعتقد اللاهوتي، بل إن النزعات الثلاثة شكّلت في التاريخ المسيحي الوسيط خطوط تصدّع ومواجهة عنيفة، انتهت بالحروب الدينية العنيفة في نهاية العصر الوسيط التي فرضت خيار الانفصال والانسحاب بدل خيار الدولة العقدية.

إلا أن «الفصل الكبير» (بين الدين والدولة) لم يلغ التوتر اللاهوتي عقديًّا، كما لم يفض إلى حسم نهائي لحضور البعد الديني في شكله الإطلاقي الخلاصي الذي يأخذ مسالك ملتبسة غير واعية.

مع الفيلسوف الإنكليزي «هوبز» تكرس الانتقال في النظرية السياسية من اللاهوت السياسي إلى التصورات الأنثربولوجية (المتمحورة حول الأبعاد الإنسانية). لم يعد موضوع المبحث السياسي هو الدين والوحي وإنما الإنسان المتدين منظورًا إليه من زاوية الاعتقاد والإذعان كظاهرة نفسية كونية توظف في توطيد الولاء للدولة من حيث هي «إله أرضي مخترع».

---

(1) Marc lilla: **The stillborn god: religion, politics, and the modern west**, Alfred A. Knopf 2007.

ومع فلاسفة عصر الأنوار الأوروبية أعيدت صياغة مبدأ الفصل من منظور ليبرالي (مفهوم التسامح)، في الوقت الذي تحول الدين من البعد اللاهوتي الضيق ليصبح التعبير عن القاعدة القيمية الجماعية (روسو، كانط، هيغل...).

إلّا أن ما يلاحظه «ليلا» هو ما لاحظه من قبله الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميت»[1] من كون المقاربات العلمانية قد استوعبت واحتضنت في منطقها الداخلي مقولات اللاهوت السياسي التي اعتقدت أنها أرست القطيعة الجذرية معها. وما يضيفه «ليلا» هو أن خيار «الفصل الكبير» ليس بالضرورة خيارًا نهائيًا، فلقد عرف الفضاء المسيحي في بدايات ومنتصف القرن العشرين محاولات لاهوتية وصياغات قانونية للرجوع عن النظم العلمانية، كما عرف ظاهرة الأيديولوجيات الخلاصية الإطلاقية التي هي مجرد نزعات لاهوتية سياسية ملتبسة.

ويرى «ليلا» أن المجتمعات الغربية عاجزة عن فهم التجارب الدينية ـ السياسية في الساحات الدولية الأخرى، متوهمة أن المسار الذي أفضى إلى العلمنة في السياق المسيحي قابل للتعميم خارجه، والحال أن المسار العلماني الغربي هو الاستثناء وليس القاعدة.

فالمجتمعات الآسيوية الهندوسية والبوذية طورت علاقة مغايرة للنموذج العلماني من منطلقاتها الدينية (التي لا تقوم على اعتقاد الإله الواحد الخالق)، وكذا حال المجتمعات المسلمة الرافضة لخيار الفصل بين الدين والدولة.

ولا شك أن هذا الجانب من أطروحة «ليلا» يستدعي نقاشًا متّسعًا ليس هنا مجاله. فالسؤال المطروح بقوة اليوم في العالم الإسلامي الذي يعرف تباطؤ ديناميكية التحديث السياسي والاجتماعي هو هل يمكن توفير مقتضيات الديمقراطية التعددية والحريات العامة دون المرور بمحطة «الفصل الكبير» التي مرّت بها المجتمعات الغربية، وهل النسق العقدي الإسلامي قادر على استيعاب هذا الفصل عقديًا وشرعيًا؟

---

(1) راجع: C. Shmitt: **Theologie politique gallimard**, paris, 1988 pp 47–61.

تقدم نظرية «ليلا» تقدمًا مفيدًا للمقاربة الفيبرية ـ الغوشية التي اعتبرت العلمنة اتجاهًا ملازمًا بالضرورة لنمط الاعتقاد المسيحي وليس مخرجًا من أزمة عقدية وتاريخية انجرت عن الصراعات اللاهوتية والسياسية الحادة التي طبعت مسار المجتمعات المسيحية.

أي بعبارة أخرى، لم تكن العلمانية الغربية تجسيدًا ـ ولو بعديًّا ـ لأصل عقدي في المسيحية، وإنما كانت الثمن الباهظ لإنقاذ الدين المسيحي.

ومن الواضح أن القراءة السياسية للإسلام تستند لعناصر ثلاثة جلية البروز: نظام الخلافة الموروث عن النبوة بصفته مظهرًا للتداخل العضوي بين الديني والسياسي، وجود مدونة قانونية مفصّلة تتعلق بشؤون الأفراد والأمة لها مصدر ديني لا لبس فيه، إجماع فقهاء الإسلام إجمالًا على وجوب نصب الدولة وإناطة حفظ الدين والدنيا بها.

بيد إننا إذا استثنينا الموقف الشيعي الذي اعتبر أن الإمامة من متعلقات العقيدة (وإن كانت هذه الفريضة معلقة في عصر الغيبة)، فإننا لا نجد في الفكر السياسي الإسلامي لا التصوّر اليوناني للمدينة المجسدة لنظام الطبيعة في الشأن البشري المشترك، ولا التصوّر الفارسي للدولة التوأم للدين (على الرغم من استعارات الفلاسفة والكتّاب العرب من التراث الفارسي-اليوناني). ولن تفيدنا في شيء كتابات «**الأحكام السلطانية**» التي هي مجرد مدونات إجرائية لتقنين نظم الدولة القائمة بالالتفاف على أشكال الشرعية باختزاله في كفاءة احتكار العنف وعدم الخروج عن المظلة العقدية العامة للأمة (إقامة الحدود وعدم ظهور الكفر البواح).

فمباحث **الأحكام السلطانية** تكتفي بالقول بوجوب الإمامة مع الاختلاف في طبيعة هذا الوجوب هل هو بالعقل أو بالشرع أو لمقتضيات المصلحة[1] دون تحديد نموذج معياري للدولة الشرعية.

---

(1) «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا... واختلف في وجوبها هل هو بالعقل أو بالشرع» (الماوردي: **الأحكام السلطانية**، المكتبة العصرية، بيروت 2001، ص 13).
«نصبة الإمام واجبة. . وطريق وجوبها السمع لا العقل» (أبو يعلى: **الأحكام السلطانية**، دار =

فالفقيه ـ على غرار الماوردي ـ «توصل تلقائيًّا إلى رسم صورة لا تختلف كثيرًا عمّا يستخرج منطقيًّا من مفهوم الدولة»[1] حسب عبارة العروي وتعني هذه العبارة أن فقيه الأحكام السلطانية يكتفي بإضفاء الشرعية على الدولة القائمة، التي تعددت وتنوعت تاريخيًّا أشكالها وصيغها السياسية والتنظيمية. فالدولة الماوردية لا تختلف عن نموذج الدولة الإمبراطورية في عصره. ولقد اعتبر العروي أنها لا يمكن أن توصف بالاستبداد بالنظر لهويّتها العقدية المزعومة، فالاستبداد فيها لا يمكن إلّا أن يكون «صوريًّا، أعني موزّعًا بين ولاة قد يستبدون بهم كثيرًا أو قليلًا، لمدة تطول أو تقصر بالسلطة المفوضة لهم. استبداد السلطان في الأساس رمزي، بمعنى أن في شخصه وحده يتجسد الشرع»[2].

وباستخدام النموذج الذي بلوره عالم الاجتماع الألماني «جاكوب توبس» لدراسة اللاهوت السياسي للديانات التوحيدية (بالانطلاق من محددات ثلاث هي التيوقراطية والثنائية والتمثيل)[3]، يتبين غياب مفهوم الدولة الدينية في الإسلام، والفصل الجلي بين المؤسستين الدينية والسياسية، ورفض فكرة تجسيد الديني في إشكال سياسية، لأسباب عقدية عميقة تتعلق بالتجربة النبوية المؤسسة التي تقدم نموذجًا مفارقًا غير قابل للتكرار ولعدم إمكانية تصوّر تمثيل بشري لنظام إلهي لا يماثل النظام الإنساني في شيء.

تلك هي الحقيقة التي انتبه إليها «عبد الله العروي» في دراساته المعمقة للتجربة السياسية الإسلامية، عندما بيّن أن الفكر الإسلامي الوسيط جمع بين تصورين

= الكتب العلمية، بيروت 2000، ص 19). «الإمامة: رئاسة عامة وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا... فنصب الإمام عند الإمكان واجب» (الجويني: **غياث الإمم** دار الزاحم الرياض ومؤسسة الريان بيروت 2007، ص 73).

(1) عبد الله العروي: **من ديوان السياسة**، المركز الثقافي العربي، بيروت 2009، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 105.

(3) طبقت كاترينا بوري هذا النموذج على التجربة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية وصلته بالدولة المملوكية:

Theologie politique et islam a propos d'Ibn Taymiya et du sultanat mamelouk, **Revue de l'histoire des religions**, 1–2007.

متعايشين للدولة: الخلافة كطوبى غير قابلة للتحقق في عالم البشر (دولة الفضيلة والقيم والعدالة بمفهومها الأخلاقي) والدولة القهرية الواقعية (المنبثقة من حالة الطبيعة)[1].

كان «محسن مهدي» قد ذهب في دراساته الرائدة حول الفلسفة السياسية في الإسلام[2] إلى أن المفكّرين المسلمين ترجموا كتابات أفلاطون السياسية وتبنّوها لاشتراكها مع التصوّر الإسلامي في فكرة النظام الخير في المدينة القائم على معرفة صائبة بالإلهيات والطبيعة (في حين تبنى المسيحيون أرسطو فانتهوا لاحقًا إلى فكرة الفصل بين الدين والدولة).

وإذا كان هذا الحكم يصلح على الفلاسفة من صنف الفارابي (الذي حقق مهدي أعماله وكتب حولها دراسات قيمة)، فإنه لا يصدق على الفقهاء والمتكلمين وغيرهم من علماء الإسلام الذين كانوا فاعلين في الحركية السياسية تنظيرًا وممارسة.

وحتى لو نفذت بعض مقولات الفلسفة اليونانية إلى الخطاب الإسلامي (خصوصًا في كتابات مرايا الحكام)، فإن الفقهاء لم يأخذوا في الغالب بفكرة «الوحدة العضوية للكيان الاجتماعي» (الهوية السياسية للإنسان كحيوان مدني) ولم يأخذوا بفكرة القانون الطبيعي المرتبطة بها (القانون كتعبير ثابت عن حقائق الطبيعة). بل إن الفكر السياسي الإسلامي تبنى بوضوح مقولة «العقد» في دلالتها القانونية الإرادية المفضية إلى نظام اجتماعي مخترع للخروج من الفتنة وحفظ السلم والأمن الجماعي، مما يقترب كثيرًا من تصورات فلاسفة الأنوار (هوبز خصوصًا) لحالة الطبيعة ومقتضيات الخروج منها[3].

تتضح هذه الصورة في إجماع أهل السُّنة على أن الإمامة عقد وبيعة بالتراضي (وإن

---

(1) عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي، العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ط 5 1993 ص 104.
Islam et modernité, centre culturel arabe 2001 p 33.

(2) محسن مهدي:
Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy, University Of Chicago, Press 2001.

(3) راجع مثلًا الغزالي: **فضائح الباطنية**، ص 155.

تمّت غالبًا بالإكراه) وبفصلهم بين نظام الوجود الطبيعي ونظام القيم الذي تستمد منه التشريعات الوضعية (أي أحكام الفقه التي يصنعها الفقهاء تأويلًا واجتهادًا). وإن كانت مرجعية هذه التشريعات نصّية توقيفية، فإن معيار قبولها الأساس هو «إجماع» الأمة المعصومة (مما يمهد لفكرة القانون كتعبير عن شرعية التعاقد الجماعي).

ويرتبط بهذا التصوّر الاصطناعي الإرادي للمجتمع المنظم فكرة العدالة بمعناها التوزيعي كإنصاف، ما دام المتعاقدون متساوين في الحقوق والواجبات (على عكس التصوّر اليوناني للعدالة كترتيب للكائنات بحسب تراتبها في نظام الوجود).

ليس من غرضنا التعسف في تأويل هذه التصورات الإسلامية بإطلاق سمة الحداثية عليها[1]، فالفرق جلي بين الواقع التاريخي للدولة الإسلامية الوسيطة والدولة المدنية الحديثة، بيد أنه من المؤكد أن الفكر الإسلامي الوسيط أزال كل العوائق النظرية والأبستمولوجية التي تحول دون المقاربة التعاقدية الإجرائية للدولة الحديثة: بتقويض الكوسمولوجيا الضروراتية الغائية اليونانية، وبالتخلص من القهرية الميتافيزيقية التي أخذت أحيانًا بطريقة خادعة شكل الحرية الإنسانية (تحديد مستوى وجودي وعقلي ثابت تتقيد به أفعال الله والعباد).

وبما أن الفرق الكبير بين الدولة الوسيطة والدولة الحديثة هو البناء البيروقراطي العقلاني غير المتعين للدولة الحديثة، فإن المراجعة المطلوبة في الفكر الإسلامي يجب أن تتحدد في هذا المستوى الذي نادرًا ما يتمّ اعتباره.

---

(1) راجع محاولة برتراند بادية الطريفة في ربط الفلسفة السياسية الإسلامية بنظريات العقد الاجتماعي من خلال نموذج الطوسي:
B. Badie: «la philosophie politique de l'hellinisme musulman», **Revue francaise de science politique**, n 2, 1977, pp 290–304.

الفصل السادس

مقاصد الشرع
ومحاولات تجديد المنظومة الأصولية

بسم الله الرحمن الرحيم

أصبح من المألوف بعد إعادة اكتشاف الإصلاحيين العرب في القرن التاسع عشر النموذج المقاصدي اعتبار هذا النموذج تحوّلًا منهجيًّا نوعيًّا في مقاربة النص الديني، وأفقًا واعدًا وخصبًا للاجتهاد، ولتجديد المنظومة الفقهية وملاءمتها لأوضاع ومستجدات العصر الراهن[1].

ونلمس بوضوح إحالة سراة الفكر الإصلاحي إلى أعمال الشاطبي وخصوصًا كتابيه: الموافقات، والاعتصام، من الإمام محمَّد عبده ورشيد رضا، ومحمد إقبال وانتهاءً بعلَّال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور، الذين كتب كلّ منهما كتابًا هامًّا في سياق عرض وتطوير نظرية المقاصد[2].

فعلَّال الفاسي يبادر في مقدمة كتابه إلى الانتساب للتراث الشاطبي قائلًا: «إن الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحدّ الذي وقفه إمامنا أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ في كتابه الموافقات، ولم يبلغوا ما إليه قصد»[3].

---

(1) راجع محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، في: أحمد الريسوني: محمد جمال باروت: **الاجتهاد، النص والواقع والمصلحة**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص116 ـ 134.

(2) علَّال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية، ومكارمها**، ط 4، مؤسسة علَّال الفاسي 1991(ط1 1963). محمد الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، 1978م.

(3) علَّال الفاسي، المرجع السابق ص5.

ولئن كان علّال الفاسي يكتفي في الغالب بتلخيص المبادئ الأصولية التقليدية إلّا أنه يؤكد إنه ركز في عرضه لأصول الشريعة على المقاصد بدل العلة، ووظف النموذج المقاصدي في الدفاع عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية من منظور تجديدي يستوعب القيم الليبرالية المدنية.

أمّا ابن عاشور الذي ينتسب بدوره إلى الشاطبي فيطمح بوضوح إلى الانطلاق من مفاهيم وآراء الشاطبي لبناء علم جديد هو «علم مقاصد الشريعة» «.. فنترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طريقة تركيب الأدلة الفقهية ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه، غير منزو تحت سرادق مقصدنا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجديد، علم مقاصد الشريعة»[1].

ومع أن ابن عاشور كان أقل تقيّدًا من الفاسي بأطروحة الشاطبي التي انتقدها في بعض مرتكزاتها (كالقول بقطعية أصول الفقه)، إلّا أنَّهُ لم يخرج عن تحديدات الأصوليين المعروفة في النظر للمصلحة وعلاقتها بالنص، حتى ولو كانت آراؤه التي بلورها في الأربعينيات وظفت في سياق إصلاح تحديثي منفتح»[2].

وكما تبنى الإصلاحيون النهضويون النموذج المقصدي، مال العديد من المفكرين العرب المعاصرين من اتجاهات ومشارب شتى إلى الافتتان بالشاطبي وموافقاته، معتبرين أنَّهُ سلك في أصول الفقه مسلكًا جديدًا قابلًا للاستثمار والتطوير في اتجاه تجديد الدين وتحديث أدواته التأويلية.

ولنكتف هنا بالإشارة إلى قول المفكر المغربي البارز محمد عابد الجابري «لقد دشَّن الشاطبي نقلة ابستمولوجية نوعية في الفكر الأصولي البياني العربي وذلك انطلاقًا من مركز الدائرة البيانية نفسها: علم التشريع»[3].

---

(1) ابن عاشور: المرجع السابق ص8.

(2) راجع حول نظرية المقاصد لدى الفاسي وابن عاشور: نور الدين بوثوري: **مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد**، دار الطليعة 2000(ص: 26 95). صلاح الدين الجورشي: مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلّال الفاسي **مجلة الاجتهاد** العدد 9. خريف 1999، ص195ـ210.

(3) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ط 4، 1992، ص547.

وفق هذا المنظور يرى الجابري وغيره (حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي) أن مشروع الشاطبي يقوم في منطقه الداخلي على إعطاء الأولوية لمقاصد الشرع وغاياته بدل السياق النصي، مِمَّا يفتح الباب واسعًا أمام الاجتهاد المطلق المتحرِّر من قيود التراث الفقهي وأفهام علماء الشرع، في الوقت الذي ظهرت فيه محاولات عديدة في النطاق الفقهي المعاصر لتطوير نظرية المقاصد وإعادة صياغتها لبناء منظومة فقهية جديدة سنتعرض لها ببعض التفصيل.

وسنسعى في هذا الحيِّز إلى الإجابة على إشكالين مترابطين تطرحهما النظرية المقاصدية، يتعلَّق أحدهما بضبط الطرافة والخصوبة في النموذج المقاصدي في صيغته الأصولية التقليدية لتحديد: ما إذا كان يشكل قطيعة ابستمولوجية ومنهجية في مسار أصول الفقه، في حين يتعلَّق الإشكال الثاني بمدى القدرة على توظيفه وتطويره في استراتيجية تجديد الفقه؟ أم أن المطلوب هو بالفعل بناء منظومة أصولية جديد بأدوات نظرية ومرتكزات منهجية حديثة؟

1- النظرية المقاصدية في السياق الأصولي، اتصال أم قطيعة؟

تكاد تتّفق كتب تاريخ الأصول على ربط نظرية المقاصد بإمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، والغزالي (ت505هـ)، قبل أن تكتمل نظريًّا لدى أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ) [1].

فالجويني هو أوّل من بلور التصنيف الثلاثي لمقاصد الشرع الذي أخذ به الأصوليون من بعده، أي تقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وقد عرض في كتابه الهام (البرهان) هذه النظرية في حديثه عن «تقاسيم العلل والأصول»[2]، الذي هو أحد المباحث الأساسية في كتاب القياس.

أما الغزالي الذي هو تلميذ الجويني فقد تبنَّى التقسيم الثلاثي نفسه ووقف عند

---

(1) تضيف بعض الدراسات أسماء أخرى عديدة مثل: عز الدين بن عبد السلام والرازي وابن تيمية، بيد أننا نعتقد أن الأسماء الثلاثة المذكورة هي التي وضعت الأسس النظرية والمنهجية لنظرية المقاصد.

(2) الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، 1997م، ج2 ص79ـ95.

خمسة مقاصد اعتبرها هي كليات الشريعة: (حفظ الدين، النفس، والنسل، والعقل، والمال). ومن الواضح أن جلَّ الأصوليين الذين أتوا بعده تبنّوا نظرية المقاصد الخمسة التي ستكون من بعد أساس النموذج المكتمل كما بلوره الشاطبي[1].

وتتمحور نظرية المقاصد لدى الشاطبي كما بلورها في القسم الثالث من (الموافقات) حول مبحثين هما: قصد الشارع، وقصد المكلّف.

وتقوم على أسس نظرية أربعة، هي:

ـ أطروحة الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل).

ـ تقسيم تكاليف الشريعة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية[2].

ـ تقسيم المصالح إلى دنيوية وأخروية[3].

ـ تقسيم المقاصد إلى أصلية وتابعة[4].

وليس من همّنا عرض نظرية المقاصد لدى الشاطبي وهي النظرية التي نالت اهتمامًا واسعًا في العقود الأخيرة[5]. وَإِنَّمَا حسبنا أنها أصبحت مرتكز المحاولات الراهنة الساعية لتجديد الفقه من خلال الآفاق الرحبة التي دشنتها.

وقبل البحث في تقويم هذه المحاولات يتعين أن نتساءل عن موقع النموذج المقاصدي في السياق الأصولي مكتفين بتقديم الملاحظات المقتضبة التالية:

1 ـ لئن كانت المصطلحات التي وقفنا عندها عند الأعلام الثلاثة جديدة في الكتابات الأصولية، إلَّا أَنَّهَا تندرج في سياق نظري تقليدي في اهتمامات الأصوليين

---

(1) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، مصور عن الطبعة الأميرية ببولاق. الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العلمية، 2004م، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص221.

(3) المرجع نفسه، ص225.

(4) المرجع نفسه، ص323.

(5) من أهم من عرض النظرية الدكتور أحمد الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دار الكلمة، ط1997م، (راجع على الأخص ص108ـ157).

هو مبحث التعليل الذي له جذوره الكلامية المعروفة (التباين بين الموقف الاعتزالي الذي يقول: بأن أحكام الشرع معللة بمصالح العباد، وهو قول أبي حنيفة، وموقف الرازي وابن حزم الرافض للتعليل، والقول الوسط الذي يميِّز بين التعليل المتعذر في العبادات والمقبول في المعاملات).

فنظرية المقاصد بوقوفها على علل وأغراض الأحكام لا تخرج عن هذا التصوّر حيث الأسس العقدية.

2ـ تندرج نظرية المقاصد في سياق حوار نشأ مع بداية الفكر الأصولي بين مدرسة الرأي ومدرسة النص. والمعروف أن فقهاء الحنفية قد مالوا للأخذ بالاستحسان الذي لئن كان يعرف في الكتابات الأصولية المتأخرة بأنه «عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفيّ، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي بدليل انقدح في عقله ورجح لديه هذا العدول»[1]، إلَّا أَنَّهُ في الحقيقة لا ينحصر في القياس؛ بل هو في واقع الأمر عدول عن القياس إلى الرأي. أي: حسب تعريف السرخسي في المبسوط: «ترك القياس في مسألة ما والأخذ بما هو أوفق بالناس»[2].

والمعروف أنّ الإمامين مالكًا وأبا حنيفة قد أخذا بالاستحسان في حين أفرد الشافعي فصلًا كاملًا في كتابه (الأم) لإبطاله، معتبرًا أن من استحسن فقد شرع. ويميل أغلب دارسي الأصول المعاصرين إلى اعتبار مشروع الشافعي لوضع منهج تأويل لضبط دلالة النصوص الشرعية أراد منه تقنين المسار الاجتهادي الحر الذي طبع فقه التابعين ومن تلاهم بوضع عدة تأويلات منهجية لا تتجاوز شروط الاستنباط من النص الذي اتسع ليشمل ـ بالإضافة إلى القرآن الكريم ـ السُّنة النبوية الشريفة. وقد التبس لديه الإجماع بالتواتر فاندمج في السُّنة (إجماع الصحابة، الذي هو في نهاية المطاف نص). في حين تلخص القياس لديه في قياس الشبيه والنظير، أي استظهار الدلالة المضمرة في النص، ولئن كان بعض الباحثين مثل نصر حامد أبو

---

(1) عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، دار الحديث، 2002م، ص88.

(2) أورده مهدي فضل الله: **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، دار الطليعة، 1987م، ص258.

زيد قد أطلق على هذا المبحث «الأيديولوجية التلفيقية»[1]. إلَّا أننا نشاطر رضوان السيد في قراءته لمشروع الشافعي التي يستنتج منها:

«وهكذا فإن الشافعي ما كان توفيقيًّا أو تلفيقيًّا كما يقال... كان همّه المركزي الحصول على اليقين في مصادر التشريع وأدلته فتركت الوظائف التشريعية عنده في المصدرين الأولين، ووجد للمصدر الرابع وظائف تنظيمية علائقية، لكنه ـ بسبب من النظرة السالفة الذكر بالذات ـ ما استطاع أن يجد مكانًا للإجماع في منظومته فاختلت فيها العلاقة ما بين الإلهي والإنساني، أو الموحى والتاريخ. وقد كان يمكن له أن ينكر الإجماع كما أنكر الاستحسان، غير أن هذا التصغير للدور الإجماعي ومكانه إن يكن قد أتى من جهة بسبب التوسّع في فهم دور السُّنة، فَإِنَّهُ من جهة ثانية يعني الكثير بالنسبة لرؤية الشافعي للجمهور ووعيه به وبدوره في التشريع؛ بل والقضايا السياسية»[2].

3ـ عانى المنهج الأصولي منذ لحظة تأسيسه من إشكالات نظرية وإجرائية غير محسومة، تمحورت حول ركني الإجماع والقياس، من حيث طبيعتهما وجواز

---

(1) نصر حامد أبو زيد: **الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، سينا للنشر 1992م. ويرى أبو زيد أن موقف الشافعي هو «موقف أيديولوجي يتصدى لموقف آخر يجعل من العقل الحر مرجعًا لليقين»، ص90.

(2) رضوان السيد: الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام، **الاجتهاد**، العدد 9، خريف 1990، ص100. قارن بقراءة عبد المجيد الصغير الذي يرى أن مشروع الشافعي يتنزل في سياق السعي لتقنين الرأي المرتبط بالتدبير التشريعي والسياسي، بوضع قواعد تأويل واستنباط تحمي النص من الاستغلال السياسي «نظن من ثمة، أنه لا يمكن النظر إلى موقف الشافعي هذا من القياس والاستحسان... وكأنه يمثل هوسًا للتقليد والتبعية والتعقيد ورفض الإبداع..! وذلك أن المقصد المهيمن على الرسالة اعتبارًا لمنطقها الداخلي ولظروفها الموضوعية والذاتية، إنما يستفاد دائمًا من خلال الجواب على ذلك السؤال الأساس: لمن تكون الطاعة؟ فإذا أنطناها بمجرد الرأي ومحض الاستحسان خرجنا من اتساع النص والسُّنة، ومن فضاء الإجماع أيضًا، وسقطنا تحت رحمة من يملك بين الناس من الوسائل أكثر من غيره لفرض رأيه..». عبد المجيد الصغير: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، دار المنتخب العربي 1994، ص174ـ175. قارن أيضًا بقراءة عبد المجيد التركي في:

Aggiornamento de la pensee juridique islamique. beit al_hikma tunis 2002 pp22_28.

استخدامهما، كما تأثَّرت الكتابات الأصولية التي اعتمدت إجمالًا، مسلك الشافعي بالخلافات الكلامية والصراعات الأيديولوجية والسياسية.

وقد بدأت هذه الإشكالات تبرز منذ القرن الخامس الهجري الذي شهد طفرة في الكتابات الأصولية، وكتب القاضي الباقلاني (ت 403هـ) كتابه: التقريب والإرشاد، الذي نقل عنه الكثير من الأصوليين، كما كتب القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) كتابه العمدة وشرحه فكان للكتابين أثر كبير على المباحث الأصولية من حيث التأسيس الكلامي، كما كتب الجويني برهانه الذي خرج فيه عن مذهب الشافعي في الأصول ـ حتى ولو كان شافعي المذهب ـ، وتأثر كثيرًا بكتاب «التقريب» للباقلاني.

وأصدر الغزالي في القرن نفسه كتبه في الأصول، التي يعتبر كتاب المستصفى أهمها بإعادة تأسيسه للقياس البياني على المنطق الأرسطي. وقد لخص الإمام فخر الدين الرازي (ت 605هـ) هذه الكتب الأربعة التي هي عماد أصول الفقه في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»[1].

فما كشفت عنه الأدبيات الأصولية في القرن الخامس هو العلاقة الإشكالية بين السياق الدلالي للنص، الذي هو المبحث المتعلق بالبيان (قوانين تغيير الخطاب)، وسياقه التنزيلي المتعلّق بكليات الشرع ومقاصده ونمط تجسده في واقع الناس.

ومع أن هذه الإشكالية ظلّت ملتبسة إلّا أنها برزت بوضوح في مبحثي الإجماع الذي هو مبحث يتعلّق بتجربة الأمّة وخياراتها الثقافية والمجتمعية، ومبحث القياس الذي يتمحور حول مسألة تعليل الأحكام الشرعية.

فبخصوص الإجماع نلاحظ أن هذا المبحث ظلّ مدار خلاف واسع منذ بداية تأسيس علم أصول الفقه، سواء من حيث إمكانه ودائرة انطباقه، هل هو إجماع كامل الأمّة أم إجماع الصحابة وحدهم، أم إجماع فقهاء العصر أو المصر؟ وهل ينسخ الإجماع بإجماع جديد؟

---

(1) فخر الدين الرازي: **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1981م. سيف الدين الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، 1983م.

ومن الواضح أن الشافعي نفسه قد انتبه إلى هذه الإشكالات العصية في كتابه: «جماع العلم»، فاعترض على إمكان الإجماع من عدَّة أوجه: منها تفرّق الفقهاء بين البلدان، وعدم التقائهم، وواقع اختلاف الفقهاء في كلّ بلد من الحواضر الإسلامية، وعدم الاتفاق على تحديد سلطة الإجماع (أي من ينعقد عليهم الإجماع)، وعدم الاتفاق على تحديد معايير العلماء المؤهلين للرأي والاجتهاد، ويخلص الشافعي من هذه الاعتراضات إلى حصر الإجماع في أصول الفرائض، مِمَّا حدا بالإمام أبي زهرة إلى الاستدراك عليه في القول: «وإن كنا نقول إن الحجيّة في أصول الفرائض ليست لذات الإجماع وَإِنَّمَا هي من الأدلّة القطعية المكونة من النصوص القرآنية القطعية في سندها ودلالتها، ومن السُّنة العملية المتواترة التي لا مجال للطعن في نسبتها إلى الرسول ﷺ»[1].

وينسجم موقف الشافعي مع تصوره لمركزية النصّ في المرجعية الأصولية، ووعيه بصعوبة تحديد سند الإجماع، فإذا كان بالنص المتواتر انتفت الحاجة إلى إحالته لتوافق العلماء، فغدا الاعتماد على النص ذاته.

أمَّا إجماع القياس فلا يكون إلَّا ظنيًّا باختلاف أنظار الناس، وللاختلاف في الإقرار بحجيّة القياس نفسه.

وإذا كانت كتب أصول الفقه السنية تجمع على حجّية الإجماع (في مقابل الشيعة والأباضية والنظَّام من المعتزلة) إلَّا أن مفهوم الإجماع لم يرق ـ في الحقيقة ـ إلى مستوى المعيار التصوري المحكم، على الرغم من أن الإمام الغزالي اعتبره (أعظم أصول الدين) فظلَّ أصلًا نظريًّا أو مسلّمة عقدية نابعة من مبدأ وحدة الجماعة وعصمتها.

وقد تأرجح الأصوليون إجمالًا ما بين قصر الإجماع في إجماع الصحابة الذي اعتبره أبو زهرة «الإجماع الوحيد المتَّفق عليه»[2]، فيضيق مجاله ويكاد يندمج في

---

(1) الإمام محمد أبو زهرة: **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، 2004م، ص184. ويستشف من كلام أحمد بن حنبل الشك في إمكانية الإجماع والحذر من الجزم به بالقول في الأمر الذي يدعي فيه الإجماع «لا نعلم فيه خلافًا».

(2) الإمام أبو زهرة: المرجع السابق، ص185.

السنة النبوية، وبين التوسع فيه ليشمل إجماع العلماء في مصر معين (كإجماع أهل المدينة لدى الإمام مالك)، أو إجماع جيل بعينه، أو حتى إجماع الأمّة بكامله كما قال القاضي عبد الجبار من المعتزلة والباقلاني من الأشاعرة»[1].

وتعكس كتب الإجماع التي جمعها الفقهاء تذبذبًا واسعًا في ضبط المسائل الإجماعية التي لا اتفاق منها إلّا على ثوابت الدين وكليّاته، ولذا رفض إمام الحرمين الجويني تكفير ناكر الإجماع مميِّزًا بين مبدأ الإجماع الذي هو آلية تصورية، وبين مضمون الإجماع الذي هو جوهر الشرع الذي يقتضي اليقين بصحَّة ناقله[2]، مِمَّا يدلّ على اعتبار الإجماع أصلًا نظريًّا وظنيًّا على الرغم من تمسكه به أصلًا من أصول الشريعة وردّه على منكريه.

ونخلص هنا إلى أن الإجماع هو في حقيقته فرضية نظرية ومسلمة عقدية، يرتد عند المراجعة والجدل إما إلى النص أو القياس ويطرح إشكالية صدقية ومشروعية السلطة المعرفية التي تعتمده في سياق عقدي وتأويلي متنوع تطبعه شتى الاختلافات المذهبية والأيديولوجية.

أمّا القياس الذي هو الأصل الرابع من أصول الفقه لدى أغلب المدارس الأصولية، ففضلًا عن كونه ليس مدار إجماع بين المذاهب الإسلامية؛ فَإِنَّهُ يطرح إشكالات نظرية ومنهجية معقدة من حيث ارتباطه بمباحث الدلالة والتعليل، وأنماط البرهان والتأويل العقلي. .

وإذا كان جلّ علماء أصول الفقه يميلون إلى تعريفه بأنه «بيان حكم غير

---

(1) راجع عرض آراء الأصوليين في الإجماع في: حمادي ذويب: **الإجماع والقياس عند الأصوليين حتى القرن 6هـ / 12م**، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1988م، ص15ـ35.

(2) يقول الجويني: «فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر. . وهذا باطل قطعًا، فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر... نعم من اعترف بالإجماع. وأقرَّ بصدق المجمعين في النقل، ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلًا إِلَى الشارع عزَّ وجلّ، ومن كذّب الشارع كفر. والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقًا في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثُمَّ أنكره كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كله». انظر: **البرهان**، الكتاب الثاني من الجزء الأوَّل، ص280.

منصوص على حكمه بإلحاقه بأمر معلوم حكمه بالنصّ عليه في الكتاب والسنة» [1].
إلَّا أن السؤال الذي يطرح بداهة على الأصوليين هل مقتضى هذا الإلحاق هو التماثل في الحالة أو الاشتراك في العلة. وقد عبَّر الزركشي عن هذا الإشكال بقوله: «اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين أحدهما أَنَّهُ استدلال المجتهد وفكره المستنبط. والثاني أَنَّهُ المعنى الذي يَدُلُّ على الحكم في أصل الشيء وفرعه» [2].

ولذا ميّز الأصوليون بين أربعة أركان في القياس هي: الأصل، والحكم، والفرع، والعلة. كما فرّقوا بين عدة أشكال من القياس كقياس الدلالة (اجتماع الأصل والفرع بلازم علة)، وقياس في معنى الأصل، وقياس الشبه، وقياس العكس، وقياس الأولى.

والإشكالية التي يطرحها القياس يمكن أن تلخص في علاقة القياس بالنص من حيث الدلالة والعلة: فإذا كان إدراكًا للعلة الجامعة بين الأصل والفرع بإثبات حكم شرعي للفرع فهو نمط من الاجتهاد العقلي (كما قال الباقلاني). أما إذا كان مجرد بيان لمساواة الفرع للأصل في علة الحكم فهو نمط من قياس التمثيل، لا يخرج عن دائرة استنباط الدلالة (كما يرى الآمدي وابن الحاجب).

ومن الواضح أن التعليل هو أساس القياس وبالتالي فهو مسلك اجتهادي ولو تحرى التزام ظاهر النص، ولذا اعتبره الشافعي ظنيًّا ويقوم على الرأي والترجيح، ومن ثمَّ الاتجاه إلى مدّه أو إعادة تأسيسه على كليات الشرع ومقاصده.

ومن الواضح أن المسلكين قد ارتبطا بالمؤسس الثاني لأصول الفقه، الإمام الجويني الذي أدخل الاستدلالات المنطقية للحقل الأصولي وبلور فكرة مقاصد الشرع.

ولئن كان الجويني يدافع عن حجّية القياس ويذكر أوجهًا معروفة منه عند الأصوليين السابقين عليه إلّا أنّه ينتقد بشدة «قياس الشاهد على الغائب» الذي يعتبر أَنَّهُ لا أصل له، كما أَنَّهُ يستعير العديد من المفاهيم الأرسطية لتوسيع دائرة القياس

(1) أبو زهرة: المرجع السابق، ص200.
(2) الزركشي: **البحر المحيط**، نقلًا عن حمادي ذويب: المرجع السابق، ص37.

وإعطائه سمة اللزوم مثل تقسيمه لقياس الشبه إلى قياس من الأعلى إلى الأدنى، ثُمَّ من الأدنى إلى الأعلى، ثم قياس المساواة، واعتماده للأقيسة الشرطية في مفهوم «السبر والتقسيم»، الذي هو في حقيقة الأمر «القياس الشرطي المنفصل» كما يقول الغزالي[1].

وإذا كان الجويني قد بلور المشروع ووضع أسسه فإن الغزالي قد وضع صياغته المكتملة، بادئًا كتابه المستصفى بعبارته الشهيرة: «من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلًا».

فالمنطق من حيث هو معيار العلم، مسلك ضروري لإعادة بناء الأقيسة الفقهية.

بيد أن الغزالي لا يطبق آليًّا المقولات المنطقية، بل يسعى إلى استيعابها من داخل المجال التداولي الإسلامي، من خلال «آليات تقريب عقدية» ثلاث، عبّر عنها طه عبد الرحمن بـ«التحيين العلمي» (أي تبرئة المنطق من الانحراف العقدي واعتباره علمًا من علوم الوسائل). والتأسيس القرآني (أي البحث عن أدلة نقلية للأقيسة الحملية). والتأسيس الفقهي الذي أخذ مسالك ثلاثة[2] هي:

1 ـ استبدال المصطلحات الفقهية بالمصطلحات المنطقية كإطلاق عبارة معرفة على التصور، والعام على الكل، والخاص على الجزء، والعلة على الحد، والأصل على المقدمة.

2 ـ إيراد الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق.

3 ـ ردّ الموازين العقلية الخمسة إلى الاستدلالات الفقهية، أي مجاري النظر الفقهي في «طرق تحقيق مناط الحكم» و«طرق تنقيح مناط الحكم».

بيد أَنَّهُ يخرج القياس من هذه الموازين لانطوائه على الحشو باعتباره إلحاق

(1) راجع حول تأثر الجويني بالمنطق الأرسطي. د. محمد محمود علي: **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: قراءة في الفكر الأشعري**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، 2000م، ص110 ـ 121.

(2) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي ط2، (د. ت) ص: 339 ـ 350.

فرع بأصل في حكم بعلة. «فعموم العموم يثبت بعموم العلة دون حاجة للقياس» كما أن الاستدلال الفقهي الحقيقي هو «التمسك بالعموم» الذي لا يسمى قياسًا إلّا تجوّزًا، ومع أن الغزالي يدافع عن القياس الأصولي، إلّا أَنَّهُ يميزه عن الرأي ويحصره في الأحكام التوقيفية معقولة المعنى[1].

من هذا المنظور لا يمكننا الانسياق مع قراءة الجابري لمشروع الغزالي بأنه مشروع تلفيقي يقوم على استيعاب المنطق في علمي العقيدة والأصول لأسباب أيديولوجية ظرفية، فلئن تمسك بالقياس الفقهي التمثيلي القائم على التعليل، وبالتصور الأشعري للعالم القائم على انفصال الجواهر (مما يعني إثبات العلة في الشرعيات ونفيه في الطبيعيات)، فان استخدامه الإجرائي للمنطق لا ينمّ عن خلط في الرؤية، بل يعكس حرصه على إعادة صياغة المنظومة الأصولية من خلال الأدوات المنهجية الأكثر إحكامًا دون اعتماد أسسها الأبستمولوجية، ومرتكزاتها الأنطلوجية.

بيد أن الغزالي وإن أعاد صياغة القياس الفقهي مع الاحتفاظ ببنيته الفلسفية، كان واعيًا أَنَّهُ لم يحل سوى الجانب المنهجي من إشكالية منزلته الظنية، ذلك أن التشبيه والتمثيل والتسوية آليات احتمالية لا تفيد القطع، ولذا توجب توطيد التعليل بالرجوع لكليات الشرع ومقاصده.

فالبحث في أسرار التكليف وعلل الأحكام يفضي ضرورة إلى البحث في مقاصد الشرع وكلياته «فالتعليل بالحكمة أو المصلحة، إمكانية من الإمكانيات التي يطرحها التعليل الفقهي، ولا تعتبر إمكانية منفصلة، تنشأ خارجه» [2].

ولذا ندرك سبب اتباع الغزالي لنهج شيخه الجويني في بلورة النهج المقصدي الذي يقتضيه القياس من وجهين: من حيث منطق التعليل، ومن حيث سدّ القصور المترتب على ظنية الأقيسة التمثيلية.

---

(1) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، ص485ـ492.

(2) سالم يفوت: **حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي**، دار الطليعة، 1990م، ص174.

فالتعليل بالمناسبة الذي هو أحد مسالك التعليل يقوم على تعليل الأحكام الشرعية بحسب المصالح التي تتضمنها، في حين تحدد مقاصد الشرع كليات النظر الفقهي.

ففي حين اعتبر الجويني رعاية المصلحة من «قبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة الفقهاء معدة» اعتبر الغزالي «أن كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصودًا بالكتاب والسُّنّة والإجماع، وليس خارجًا من هذه الأصول» [1].

فبحث المقاصد الشرعية وإن كان متضمنًا في الدراسات الأصولية منذ بدايتها إلّا أَنَّهُ لم يكن واعيًا أو مؤسسًا . . أو بعبارة عبد المجيد الصغير: «ظلّ حديثًا خافتًا مختلطًا بمفهوم القواعد الأصولية وضوابط القياس لجلب المصالح ودرء المفاسد، ولم يكن مفهوم المقاصد الشرعية الكلّية ليؤخذ في الاعتبار إلّا كمرشد ومكمّل فحسب لمبادئ وقواعد الاستنباط الأصولي[2]. ولم يصبح مبحثًا قائمًا بذاته إلّا مع الجويني والغزالي اللذين حرصا على إعادة تأسيس أصول الفقه على مرتكزات قطعية (بضبطه منطقيًا، وبنائه على كليات الشرع ومقاصده).

وإذا كان ابن حزم الظاهري (456هـ) الذي عاصرهما قد وافقهما في اعتماد المنطق الأرسطي، واختلف عنهما في رفض قياس التمثيل، إلّا أن إشكاليته تندرج في السياق ذاته (مع تباين المقاربة والمسلك المنهجي) أي الانتباه إلى هشاشة القياس الفقهي وظنيته، والبحث عن أسس قطعية جديدة لبنائه.

وعلى الرغم من أن الباحثين المغربيين المتميّزين (الجابري وسالم يفوت) ذهبا إلى أن ابن حزم يندرج في سياق عقلاني قوامه القطيعة مع الغنوص واعتماد العلوم البرهانية بكاملها (المنظومة الأرسطية من منطق وفيزياء بديلًا عن المنظومة

(1) نقلًا عن: عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص257.
(2) المرجع نفسه، ص355.

الكلامية)[1]، إلَّا أن القراءة المتمعنة لمنهجه الأصولي، يُبيّن أن نقد القياس لديه لا يخرج إجمالًا عن الإشكالات المألوفة لدى الأصوليين، حتى ولو أنكره بوضوح لا لبس فيه.

فالدليل الذي اعتبره الأصل الرابع من أصول الفقه مع القرآن والسُّنة والإجماع، وأراد تضمينه في النص، لا يخرج عن منطوق القياس التعليلي بمستوياته الدنيا (الاستنتاج، والتفريع...)، ولا يمكن أن يُصنّف في سياق البرهان المنطقي، كما أن إنكاره التعليل لا يعني أكثر من رفض الطابع الظني في التعليلات الفقهية.

إن ما نريد أن نخلص إليه هو أن أطروحة المقاصد لدى الشاطبي لم تنشأ من فراغ، وَإِنَّمَا ارتبطت بسياقين أساسيين: نظري منهجي ارتبط بأزمة القياس الفقهي، وأيديولوجي ارتبط بالانفصام التدريجي للسياسة عن الشريعة.

وإذا كانت موافقات الشاطبي قد اعتبرت فتحًا جديدًا في علوم (أصول الفقه)، بل أساس علم جديد (علم المقاصد الشرعية)، إلَّا أَنَّهَا في الحقيقة لم ترس قطيعة أصولية مع التقليد الأصولي؛ بل استثمرت وطورت إمكانات خصبة فيه[2]. ومن الواضح أن الشاطبي يعتمد في كتابيه (الاعتصام والموافقات) على أصول الغزالي (الذي يذكره باهتمام) وشيخه الجويني في بلورتهما لأطروحة المقاصد، وبحثهما عن أسس قطعية لعلم الأصول.

ويُجمِل عبد المجيد الصغير المقومات المشتركة لأطروحة المقاصد ما بين الجويني والشاطبي في العناصر التالية:

1 ـ التماس الاستقراء كأساس أوَّل للمعرفة.

2 ـ اعتماد مبادئ عقلية ضرورية مجرَّدة.

---

(1) الجابري: **بنية العقل العربي**، ص521. سالم يفوت: **حفريات المعرفة الإسلامية**، ص204.

(2) يُبيّن سالم يفوت أن الشاطبي قد طوّر الطريقة الحنفية المختلفة عن طريقة المتكلمين من حيث تركيزها على الاستنباط، واستثنائها للفروع دون التقييد بأصول ضاغطة ومقيدة، المرجع نفسه، ص171.

3 ـ إضفاء طابع القطع واليقين على الأحكام الشرعية المتولدة عن الاستقراء والعقل.

4ـ اعتبار تلك الأحكام مقاصد عامة وضرورية.

5ـ تأكيد شمولية الشريعة وهيمنتها على جميع المواقف الجزئية والكلّية.

6ـ حصر تلك القواعد في الضرورات والحاجات والتحسينيات.

7ـ التقليل من شأن الأصول وإعطاء الأولوية للأصول[1].

ويربط عبد المجيد الصغير هذا التحوّل الذي يرصد له مؤشرات أخرى عديدة في التقليدين المالكي (ابن خلدون، وابن فرحون، والسبكي)، والحنبلي (ابن تيمية، وابن القيم، والطوفي) بسياق القرن الثامن الذي كان قرن المقاصد الشرعية وقرن الكتابات السياسية.

وقد عبّرت أطروحة المقاصد عن مشروع «إعادة توحيد السلطة العلمية إنقاذًا للوضع المتردِّي الذي أصاب المجتمع، كما أصاب رجال العلم ورجال السياسة معًا، بعدما أصبح علم الأصول نفسه لا يفي بالغرض، لا من الناحية النظرية حيث جمد علم الأصول كما جمدت الفروع، ولا من الناحية السياسية والمجتمعية، حيث أفلح رجال السياسة منذ زمن طويل في احتواء الفقهاء، واستئثاره دونهم برعاية الشريعة وحماية مقاصدها الضرورية» [2].

بيد أن هذا المشروع الإصلاحي ظلّ معلقًا، ولم يحدث نقلة أبستمولوجية ولا منهجية جديدة تعيد بناء المنظومة الأصوليّة، وإن بلور إمكانات ثرية ستنال اهتمامًا واسعًا لدى الإصلاحيين المسلمين المحدثين، والفقهاء المعاصرين.

2- نظرية المقاصد وتجديد الفقه:

إمكانات المنظومة الأصولية التراثية ومقتضيات منظومة جديدة يبدو الاهتمام بالأطروحة المقاصدية ـخصوصًا عند الإمام الشاطبيـ لدى الإصلاحيين

---

(1) عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص494.

(2) المرجع نفسه، ص461.

المسلمين واضحًا في تحميلها إمكانات جديدة لم تكن حاضرة في وعي أصوليي القرن الخامس والثامن الذين بلوروها.

ويتواصل هذا الاهتمام لدى الفقهاء المعاصرين الذين لمسوا في النموذج المقاصدي القدرة على الاستجابة للتحديات الجسيمة الناتجة عن حركة الواقع المتسارعة، كما لمسوا فيه الدليل على عقلانية الشرع وأبعاده الاجتماعية والإنسانية.

ويمكن أن نميّز داخل الاتجاهات الفقهية بين اتجاهين بارزين سعى أحدهما للإبداع من داخل المنظومة الأصولية التراثية ووجد فيها القدرة الذاتية على التجدد، واتجاه آخر حاول بناء المنظومة الأصولية سالكًا في الغالب المنهج المقاصدي لتقديمه بديلًا عن المنهج الأصولي التقليدي القائم على آليات القياس التمثيلي والمباحث اللفظية.

أمّا الاتجاه الأوّل فيبدو لدى الجيل الأول من الفقهاء المحدثين الذين وعوا التحولات الكبرى التي عرفتها المجتمعات الإسلامية في القرن الأخير، وأظهروا مظاهر القصور في المنظومة الأصولية ومالوا إلى إعادة فتح باب الاجتهاد متأثرين بالدعوات الإصلاحية التجديدية التي أطلقها محمد عبده والأفغاني على الأخص، لكن جهودهم لم تتجاوز إجمالًا إعادة صياغة وتقديم الكتابات الأصولية بلغة بسيطة ملائمة للمنهجية المدرسية الحديثة مع الميل لاستثمار مواطن الاختلاف بين الفقهاء لترجيح حكم أو رأي اعتبر مناسبًا لروح العصر ومستجدات حال الأمة.

ولعل أبرز من يمثل هذا الاتجاه العالمان الأزهريان البارزان: الإمام محمد أبو زهرة والشيخ عبد الوهاب خلاف، وهو المسلك الغالب على أقسام الدراسات الإسلامية وكليات الشريعة في الجامعات الإسلامية.

إلّا أن المطلب التجديدي الاجتهادي أصبح أكثر وضوحًا ورسوخًا لدى صنف آخر من الفقهاء ارتبط بحركية الفكر الإسلامي المعاصر، وبالعمل السياسي، فانبثق لديه وعي بتطوير المنظومة الأصولية من الداخل دون القطيعة معها.

والإشكالية المؤسسة لهذه المقاربة هي ما عبّر عنه بـ«الموازنة بين مقاصد الشريعة وجزئيات النصوص»، من منطلق وسطي.

إِنَّهُ إذن اجتهاد «ترجيحي انتقائي وإبداعي إنشائي» يرى في اختلاف الفقهاء سعة وإمكانات خصبة، مع إمكانية إبداع حكم في المسائل الخلافية. وقد طوّر القرضاوي هذا المنهج باتجاه محاولة استيعاب التحولات المجتمعية الجديدة والتكيف معها في إطار أنماط جديدة من الاجتهاد عبّر عنها بفقه الواقع وفقه الأولويات، واستند فيها لقاعدة: «تغير الفتوى بتغيّر الزمان والمكان» بحسب معيار المصلحة الذي هو مقصد الشرع[1].

ولا يخرج الشيخ محمد الغزالي عن هذا التوجّه بمحاولاته تجديد الفقه وإعادة صياغة أصوله وفق مستجدات العصر وتحولات مصائر الأمة من خلال المسلك الترجيحي الانتقائي نفسه ووفق المقصد التيسيري نفسه المنفتح على ثراء الفقه واتساع مجال الخلافات فيه، دون تقيد بمشهور مذهب[2].

وإلى المدرسة المسماة بالوسطية ينتمي محمد عمارة الذي يعتمد التصوّر نفسه في الاجتهاد الذي يعرفه التعريف الأصولي المألوف بأنه: بذل المجتهد (الذي يستجمع شروط الاجتهاد) وسعه واستفراغه جهده في طلب المقصود من جهة الاستدلال ليحصل له ظن بحكم شرعي»[3]. فمجال الاجتهاد من هذا المنظور لا يتجاوز فروع الشريعة. ويحدّد عمارة الإطار التأويلي للتعامل مع النصّ معتبرًا أنَّ أحكام النصّ القطعي الدلالة والثبوت هي وحدها التي لا تقبل المراجعة، في مقابل ثلاثة أصناف أخرى من النصوص (ظنّية الثبوت، أو ظنّية الدلالة، أو ظنّية الدلالة والثبوت)»[4].

---

(1) بسط القرضاوي هذا النصوص في العديد من كتبه راجع مثلًا: **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسُّنة**، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999م، ص99 ـ 100.

(2) راجع له مثلًا: محمد الغزالي: **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، الرباط، ط3/ 1993م، ص134ـ142.

(3) محمد عمارة: **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص39.

(4) المرجع نفسه، ص40ـ42.

فهذه النصوص هي الجانب الأوفر من المرجعية الفقهية وفسحة الاجتهاد فيها متاحة بحسب ضبط السياق التاريخي ومصالح الأمة الراجحة.

ولئن كان حسن الترابي يُعلن طموحه الجلي لبناء منظومة أصولية جديدة إلَّا أَنَّهُ في الواقع لا يخرج عن المنهج الانتقائي الترجيحي المركب وإن تميّز ببعض الاصطلاحات والتعبيرات اللغوية.

فالترابي يصدر بوضوح في محاولته التجديدية من إدراك السمة المزدوجة للدين من حيث هو أسس وسنن ثابتة في بعده الروحي، وأقدار وأحوال متغيرة في بعده التاريخي المجتمعي. فالتجديد الذي ينشده هو تكييف لأحوال التدين التاريخي و«نهوض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد واقعه بوجه جديد»[1].

من هذا المنظور يرى الترابي أن تجديد الدين يتطلّب بناء منهج أصولي جديد «بدل ترميم التراث الفقهي قائلًا: أما في الفقه فلن يعنى التنقيب في الموروث الفقهي عن فتاوى تناسب الطارئ الحديث ولا استحداث فتاوى متطورة في شأن فرعي أو آخر؛ بل يلزم بناء أصل جديد»[2].

ومع أن الترابي كان حازمًا في حكمه على التراث الأصولي القديم بأنه آل منذ بداية عصوره الأولى «إلى الجمود العقيم بأثر انحطاط واقع الحياة الدينية نفسها فلم يتطور ولم يَلِد فقهاء»[3]، إلّا أنه في الحقيقة اكتفى بإعادة ترميم المنظومة الأصولية باتباع المنهج الانتقائي الترجيحي، عبر اعتماد آليات «القياس الواسع» القائم على إدراك المقاصد (بدل القياس المحدود)، والاستصحاب الواسع (للتصالح مع الواقع)، مع التنبيه إلى عدم قطعية أصول الفقه والتشريع، واختزالها في ثنائية الاستنتاج من أدلة الشرع والاستنباط من بنية الواقع»[4].

وقد برز في المدرسة ذاتها اتجاه عمق وطور النموذج المقاصدي، وإن كان

(1) حسن الترابي: **قضايا التجديد، نحو منهج أصولي**، دار الهادي، 2000م، ص44.
(2) المرجع نفسه، ص90.
(3) المرجع نفسه، ص162.
(4) المرجع نفسه، ص151ـ182.

حاضرًا بقوة ووضوح لدى كل أعلامها ورموزها، من أبرز ممثليه أحمد الريسوني الذي يعتبر أحد أهم المتخصصين في أصول الشاطبي.

ولقد استطاع الريسوني بالفعل إعاة صياغة وبناء الفكر المقصدي بطريقة منهجية محكمة واضعًا لها قواعد مبسطة وجلية[1]، مميزًا بين الاتجاه المقصدي واتجاهين آخرين يميزه عن أحدهما الاتجاه اللفظي (الذي يحصر التأويل في ضبط الدلالة اللغوية) ويعبّر عن الآخر بالاتجاه التقويلي (الذي يضع في النص كل المضامين التي يريد دون ضوابط). فهو إذن اتجاه وسطي «بين التفريط والإفراط، بين اللفظيين والتقويليين، بتجاوز ظاهرية اللفظيين، لكنه لا يتجاوز مقصدية الخطاب التي قامت على الدليل وقام عليه الدليل»[2]، أَنَّهُ تبنى الاتجاه الترجيحي التوفيقي نفسه، الذي يحصر الاجتهاد في آليات وإمكانات المنظومة الأصولية من دون تقييد في استثمار بنيتها الفقهية الواسعة، مع الوعي بضروريات الاجتهاد وإدراك متغيرات العصر.

بيد أنه إذ يقرر بوضوح أن الاجتهاد الفقهي هو التأطير الشرعي للواقع. فما ينتجه الفقه والفقهاء يسير متفاعلًا ومتلائمًا مع ما ينتجه الواقع من نوازل وتطورات[3]، يحصر آليات تكيف الفقه مع الواقع في الآليات الأصولية التقليدية من تحقيق مناط واعتبار مآل ومراعاة تغير العلة مع المعلول واعتبار الأعراف[4].

في مقابل هذا الاتجاه التوفيقي- برزت محاولات جادة لإعادة بناء المنظومة الأصولية نفسها، بالاجتهاد في أسسها ومنطلقاتها المنهجية ارتبطت أساسًا بمدرسة «إسلامية المعرفة» التي تتميز بالاطلاع على العلوم الإنسانية المعاصرة، وتتحرى بلورة نماذج لها مؤصلة.

---

(1) راجع: أحمد الريسوني: **الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده**، منشورات الزمن، الرباط، ط1999م، (ص39ـ88) كما فصل هذه الأطروحة في كتابه الهام: **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مطبعة مكناس، 1994م.

(2) الريسوني: الفكر المقاصدي، ص94.

(3) الريسوني، باروت، **الاجتهاد الواقع والمصلحة**، (سبق ذكره)، ص63.

(4) المرجع نفسه، ص64ـ72.

ولعل أبرز من يمثّل هذا الاتجاه هما: طه جابر العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان.

أما أبو سليمان فيذهب في تشخيصه لـ«أزمة العقل المسلم» إلى نقد المنظومة الأصولية التقليدية من حيث مناهجها التأويلية وآلياتها الإجرائية التي غلب عليها «المنهج والفهم اللغوي الجامد»، على حساب «فهم ودراية الواقع».

وينتقد أبو سليمان بشدة الانفصام بين الفقه وحركية الواقع من جهة وبقصد الشرع من جهة أخرى، بينما أن دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية قد غلب عليها «مفهوم التقليد التاريخي»، والنظرة التجزيئية الضيقة، والإغراق في شكليات السند والرواية.

أما الإجماع فقد اعتبره مفهومًا نظريًّا بحتًا محصورًا في العلماء المتخصصين ولا يمثل مصدرًا علميًّا يعتد به ولا أسلوبًا حقيقيًّا للعطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي والحركي، معتبرًا أن الإجماع الحقيقي هو الإجماع القائم عَلَى الاجتهاد والشورى الذي يعتمد رأي أغلبية الأمة.

أما القياس المألوف لدى الأصوليين فهو «القياس الجزئي الذي لم يعد ملائمًا لأحوال الأمة المتغيرة، التي تتطلب الرؤية الكلّية والحكم بما تمليه مقاصد الشرع وأولويات المجتمعات»[1].

في مقابل هذه المنظومة الأصولية التقليدية بلور أبو سليمان منهجًا جديدًا ، يقوم على إعادة صياغة مصادر الفكر الإسلامي في أصول ثلاثة هي: الوحي والعقل والكون، أي الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه، والعقل كأداة إدراك وفهم وموازنة (لا شرعية لحصره في آليات استنباطية محدودة)، والكون الذي هو السنن الطبيعية الموضوعية[2].

إنها رؤية عقلانية تاريخية تقوم على استكناه مقصد الشرع وقراءة النص في

---

(1) عبد المجيد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، مكتبة المنار الزرقاء (الأردن)، ط2، 1992م، 77_80.

(2) المرجع نفسه، ص116_127.

سياقه الكلي، والانفتاح على مستجدات واقع الأمة، وتكريس مفهوم التشاور في ضبط أحكام الدين مع التقيد بأسس وتعاليم العلوم الإنسانية مع إخضاعها للرؤية التوحيدية الاستخلافية الإسلامية.

إنها الرؤية نفسها التي ينطلق منها طه جابر العلواني في دراسته الأصولية المتعددة.

ففي دراسة تاريخية هامة لأصول الفقه، يخلص إلى أن طرق الفقه المعتبرة فيما وراء اختلافات الأصوليين هي ثلاث: الوحي (الذي يتضمن السُّنة بصفتها مبينة له)، والعقل (لتفسير النص)، والتجارب والأعراف والمصالح[1].

من هذا المنظور يطالب بمنظومة أصولية جديدة تقوم على مسلك «إسلامية المعرفة» أي بناء علوم إنسانية عبّر عنها بـ«العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء والتسخير»[2].

ومن هذه الرؤية تنبع المقاصد العليا الحاكمة المقدمة على خطاب التكليف والضابطة للقواعد الشرعية.

وفق هذه الرؤية يتعين التمييز بين دائرة الوحي المقدسة والتراث الفقهي الذي لا قداسة له؛ لا في أصوله ولا في فروعه.

من هذا المنظور يعتمد العلواني منهجية الجمع بين القراءتين أي قراءة الوحي وقراءة الوجود من منطلق مقاصد الشرع، أي الكلّيات القطعية التي تحدّد الإطار التأويلي للنص.

وينيط العلواني بمنظومة المقاصد العليا مهمة «غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا» ونقل «مهام التجديد والاجتهاد إلَى القاعدة العريضة للأمة» كما تساعد على تطوير «نظرية معرفية عامة في العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية»[3].

---

(1) **أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 1995م، ص78.

(2) حوار مطول في كتاب: **مقاصد الشريعة**، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر دمشق، ط2، 2005م، ص78.

(3) طه جابر العلواني: **مقاصد الشريعة**، دار الهادي ط 2 2005م ص135ـ151. وقد جمع قطب =

ولا شك أن مدرسة «إسلامية المعرفة» قد قدّمت مقاربة جديدة في النظرة الأصولية، تستند إلى إدراك دقيق بواقع الأمة وضرورات التجديد والاجتهاد، إلّا أن النموذج التأصيلي الذي تقيدت به في سياق الطموح إلى أسلمة العلوم الإنسانية خلق لديها إشكالية مضاعفة: أبستمولوجية (تتعلق بعملية نقل المفاهيم وإعادة توظيفها خارج سياقاتها الدلالية)، وأيديولوجية (تتعلق بانقطاع هذه المدرسة عن المجال الإسلامي الذي تتوزع السيطرة عليه المؤسسة التقليدية والحركات الإحيائية)[1].

يتعيَّن التنبيه هنا إلى أن هذا الاتجاه يوازي في السياق الشيعي المحاولات التي تمّت في الفكر الديني الإيراني لبناء منظومة تأويلية جديدة للنصوص المقدسة في إطار ما يطلق عليه «فلسفة الفقه من منظور استلهام مقاصد الشرع وكلياته»، وفي ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة [2].

ويعرف عبد الجبار الرفاعي «فلسفة الفقه» بهذا المعنى بقوله: «إن فلسفة الفقه تطمح لبيان حقيقة علم الفقه والكشف عن الهويَّة التاريخية والاجتماعية للفقه، وتحديد العناصر الرافدة خلف عمليّة الاستنباط من مسلمات وفرضيات وقبليات، ومبانٍ، تتنوع بتنوّع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض في داخله تلك التجارب [3].

إنَّهَا إذن في آن واحد، مبحث أبستمولوجي يتناول المفاهيم والأدوات التحليلية التي يتناولها الفقيه، ومبحث اجتماعي أنثروبولوجي يدرس السياق التمثيلي والمجتمعي والتاريخي للتراث الفقهي.

= مصطفى سانو (الذي ينتمي للمدرسة ذاتها) اتجاهات ومنطلقات هذه المدرسة في كتاب جامع، طرح فيه علم المقاصد بديلًا عن المنظومة الأصولية التقليدية. قطب مصطفى سانو: **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص114ـ124.

(1) نستخدم هنا عبارة إحيائية بحسب استخدام رضوان السيد لها الذي يطلقها على حركات «الإسلام السياسي» حسب التسمية المتبعة في الدراسات السياسية الرائجة.

(2) جمع عبد الجبار الرفاعي نماذج هامة من هذه الدارسات الأصولية الجديدة في كتابه: **المشهد الثقافي في إيران**: فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، دار الهادي، 2001م.

(3) المرجع نفسه، ص23.

ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان وصادق لارجاني. . وتتمّ أعمالهم عن طريق السعي لاستيعاب الآليات التأويلية الجديدة في بناء منظومة أصولية جديدة دون التقيد بالموروث الفقهي الذي يحمل بصمات السياقات الفكرية والمجتمعية النسبية التي ظهر فيها.

ولا بدّ من التمييز بين هذا الاتجاه التأصيلي بفرعيه (إسلامية المعرفية، وفلسفة الفقه)، مع مسلكين آخرين من خارج السياق الفقهي هما من جهة المحاولات المنهجية التي تمّت في حقل الدراسات الأكاديمية المتخصصة حول تاريخ الفقه ومذاهبه ورجالاته[1].

ومن جهة ثانية المشاريع الفكرية التحديثية التي برزت في العقدين الماضيين في إطار إعادة قراءة التراث الإسلامي واستثماره في عصرنة النسيج الثقافي للأمة[2].

ودون الوقوف المطول عند هذين المسلكين اللذين يخرجان عن دارة اهتمامنا الحالي المنحصر في المباحث الأصولية، نكتفي بالإشارة إلى أن مجهود بناء منظومة تأويلية جديدة للنصّ الديني قد تزايدت باطراد في السنوات الأخيرة على مستويات عديدة ومتنوعة ألمحنا إلى بعضها باقتضاب. وقد كان الإطار المعرفي لهذه الجهود متمحورًا حول منطلقين هما: الوعي بضرورة دفع باب الاجتهاد الفقهي وفق ضوابط ومعطيات الواقع الإسلامي المتغيّر، والاستئناس بالعلوم الإنسانية المعاصرة التي توفر إمكانات تأويلية ومنهجية واسعة قابلة للاستيعاب من قبل العقل العلمي.

بيد أن ما نريد أن نختم به هو أن هذه المحاولات لا تزال في طورها التمهيدي، مشتتة يطبعها الارتجال وغياب الإحكام المنهجي.

والمطلوب اليوم هو مراجعة العدة التأويلية للمنظومة الأصولية باستلهام التحولات النوعية التي عرفتها العلوم الإنسانية في مسالك ثلاثة هي: اللغة، والمنطق، وتاريخ الفكر.

---

(1) كدراسات عبد المجيد التركي ووائل حلاق وجوزيف فان اس، وقد صدرت أغلبها باللغات الأجنبية.

(2) من أبرز أصحاب هذه المشاريع: محمد عابد الجابري وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون...

ـ **أما اللغة**: فهي «البراديغم» المؤسس للعلوم الإنسانية والفلسفات التأويلية المعاصرة، وقد أخذت المباحث اللسانية الجديدة اتجاهين: بنيوي ارتبط بلسانيات د. سوسير، وتداولي ارتبط ببرغماتية أوستين. ولكلّ من المسلكين امتدادات خصبة في الحقول التأويلية المتنوعة.

ـ **أما اللسانيات البنيوية**: فتنطلق من هدف دراسة اللغة بصفتها نظامًا مستقلًا قائمًا بذاته له وظيفة تواصلية لا تعبيرية، ترتبط عناصرها عضويًّا عبر نظام قائم على التقابل والاختلاف.

فما يميّز المبحث البنيوي هو تحويل النظر إلى منطق اللغة وآلياتها الداخلية بدل البحث في أصولها وتاريخها وفروعها من خلال الوقوف على جملة ثنائيات فصلها د. سوسير: ثنائية اللغة واللفظ، والدال والمدلول، والتزامنية والتعاقبية، أو العلاقات السياقية والعلاقات الجدولية[1].

والمعروف أن هذا المنهج اللساني شكّل نموذجًا للدراسات الأنثروبولوجية (لدى كلود ليفي شتراوس)، وفي علم النفس (لدى جاك لاكان)، وفي تاريخ الفكر (لدى ميشل فوكو)، وفي آليات قراءة النص الفلسفي (لدى ألتوسير).

وقد برزت في السياق العربي عدّة محاولات للاستفادة من هذا المنهج في دراسة النص الديني والتراث الشرعي، ونشير منها باقتضاب إلى مشروع محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي الذي تعرّض فيه لعلم أصول الفقه من حيث هو العلم المركزي في النظام المعرفي البياني، الذي درسه من حيث هو وحدة مؤتلفة في شكل بنية مرتبطة المكونات، مستلهمًا نموذج فوكو ـ ألتوسير[2].

ولئن كان الجابري قد بلور هذا الاتجاه المنهجي الخصب، ونبّه بقوة إلى العلاقات التناصية الثرية والمتشابكة في التشكيلات المعرفية التي خرجت من تأويل

---

(1) راجع كتاب دسوسير: **دروس في الألسنية العامة**، تعريب: صالح قرمادي وآخرون. . الدار العربية للكتاب، 1985م.

(2) راجع: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، (عدة طبعات)، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات العربية (عدة طبعات).

النص، إلَّا أن نموذجه القائم على الفصل الجذري بين ثلاثة أنظمة معرفية متباينة تقاسمت **بنية العقل العربي** (البرهان ـ البيان ـ والعرفان) لا يصمد أمام التحليل المعمق بقدر ما يبدو موظفًا في سياق أيديولوجي راهن عبّر عنه الجابري مرارًا: بامتلاك التراث واستخدامه في مشروع عقلنة الفكر العربي، وتحديث المجتمع العربي. من هذا المنظور، يكون الارتكاز على القطيعة الأبستمولوجية التي أرستها «العقلانية المغربية (ابن حزم وابن رشد والشاطبي) في هدف بناء منظومة أصولية جديدة، قائمة على الاستناد لروح الشرع وكلياته، مِمَّا بسطه الجابري في أعماله الأخيرة[1].

ويذهب محمّد أركون في أعماله الصادرة أصلًا باللغة الفرنسية هذا المنحى، وإن كان يتميّز باستهلاك أفضل لأدوات العلوم الإنسانية المعاصرة، حتى ولو كان مشروعه مفككًا، لا يتعدى في الغالب التأسيس النظري والمقترحات المنهجية، دون تطبيق فعلي على النصوص والظواهر.

ويطلق أركون على منهجه عبارة «نقد العقل الإسلامي»[2]، كما يطلق عليه مقولة «الإسلاميات المطبقة» (على غرار العقلانية المطبقة في أبستمولوجيا غاستون باشلار).

وتقوم مقاربة أركون على الربط بين الدراسة السيميائية (الدلالية اللغوية) التي تربط النصّ بسياقه التكويني الخاص، أي: كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية واللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أي شروط[3]. والمقاربة التاريخية السوسيولوجية التي تربط النص بسياقه الخارجي أي بشروط ومحددات وخلفيات تلقيه من حيث البنيات الاجتماعية والرمزية.

وإذا كانت مفاهيم واصطلاحات أركون تقدّم للباحث في الدراسات الأصولية

---

(1) راجع مثلًا: محمد عبد الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية 1996م.

(2) M. Arkoun. **Pour une Critique de la raison islamique,** maisonneuve et larose, 1984.

(3) محمد أركون: **الفكر الإسلامي**، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، 1987م، ص33.

إمكانات تأويلية رحبة إلَّا أن منهجيته لا تخلو من خلل واضح في الممارسة التطبيقية، باعتبار أَنَّهُ لا يسعى لإعدادها نظريًّا وإجرائيًّا للاستنبات في الحقل الذي تنتقل إليه، فتبدو هجينة ملتبسة، ولذا ندرك محدودية تأثير المنهج الأركوني على الدراسات الأصولية والتراثية.

إجمالًا ينضاف إلى الجابري وأركون مشروع نصر حامد أبو زيد الذي كثر الحديث عنه في السنوات الماضية، وقد أصدر أبو زيد عدة أعمال تتناول النصّ الديني أثارت ضجة هائلة.

ومن الواضح أن أبو زيد يستلهم العلوم الإنسانية والتحليل اللغوي من المنظور البنيوي على الرغم من عدم امتلاكه الفعلي لأدوات التحليل التي يستخدمها ببعض التبسيط المخل.

ومن الواضح أَنَّهُ يوظف هذه الأدوات من أجل الدفاع عن أطروحته الأساسية التي هي إضفاء النسبية التاريخية على الخطاب الديني ونزع القداسة عن أنماط تأويليه، والنظر إليها في سياقاتها التاريخية كأنساق أيديولوجية لا تتماهى مع الدين في ذاته.

ويعرّف أبو زيد هذا المنهج بأنه: «سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولًا، وعلاقته بها من حيث تشكيله ثانيًا» [1]. ويطلق على منهجه التأويلي مقولة: «الوعي العلمي» (بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاج الدلالة) في مقابل الأيديولوجيا كوعي زائف يهدر السياق التاريخي[2].

إلَّا أَنَّهُ من الواضح أن المقاربة البديلة التي يطرحها أبو زيد لا تخرج عن الخطاب الوضعي الأيديولوجي الرائج، أي وهم تقديم قراءة علمية يقينية بالنصّ وإرجاع النصوص إلى سياقات اجتماعية محددة، مِمَّا ينمّ عن قصور جلي في تطبيق المناهج التأويلية المعاصرة التي يدعي الاستناد إليها، من حيث كون هذه المناهج تخلّت عن النزعة التحديثية المبسطة (الموروثة عن الماركسيين) وطوّرت مقارنة

(1) نصر حامد أبوزيد: **مفهوم النص**: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط3/ 1996م، ص28.

(2) راجع فصل «النص ومشكلات السياق» في كتاب: نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص91ـ147.

جديدة لتاريخ النصوص من حيث ظواهر معقدة لا تكتفي بمجرد عكس الواقع المجتمعي، لكنها تشترك في إعادة بنائه وصناعته؛ بل هي المسلك الأوحد لضبطه وإدراكه، ومن ثم تتشابك النصوص وسياقاتها في بنية علائقية عضوية حيث الفعل نص والنص فعل[1].

أما النظرية التداولية فتتمحور حول الجانب الدلالي في اللغة، أي سياقات استخدامها، ومن ثم انفتاحها على حقول معرفية عديدة، مثل: علم النفس والمنطق والمعلوماتية.

ويمكن التمييز داخل هذه المدرسة بين عدة اتجاهات تتمحور حول إرث عالم اللسانيات الإنكليزي «جون أستين» الذي اعتنى بدراسة الأفعال اللغوية بالتصنيف بين أصناف الجمل من حيث دلالاتها السياقية من خلال تصنيفها إلى «جمل وصفية» تصف الكون ويتسنى الحكم عليها بمعيار الصدق والكذب، و«جمل إنشائية» تفيد الإنجاز والأمر لا الوصف، ومن ثم الحكم عليها بمعيار التوفيق أو الإخفاق [2].

وقد دشَّنت هذه النظرية آفاقًا رحبة للفلسفات التحليلية المعاصرة، وللدراسات الاجتماعية التي تناولت السياقات الاجتماعية الدلالية للأفعال اللغوية.

وعلى الرغم من هذه الإمكانات الخصبة، إلَّا أن الدراسات الأصولية المعاصرة لم تستفد منها، وإن كان الباحث اللغوي يحيى رمضان قد قدم محاولة طريفة للربط بين نظرية أستين في الأفعال اللغوية وتصنيف الأصوليين المتأخرين ـ وخصوصًا الجويني ـ للكلام الذي اعتمد فيه المسلك التعديدي الاستقصائي (الطلب، والخبر، والاستخبار، والتنبيه) معتبرًا أن هذا التصنيف يلتقي في العمق مع تمييز أستين بين الأفعال الإنشائية والأفعال الخبرية[3].

---

(1) راجع في هذا السياق دراسات عالم الاجتماع بياربورديو:

P. Bourdieu ; **Ce que parler veut dire,** fayard 1982.

(2) Austin : **How to do Things With word,** Oxford University, Press 1962.

(3) يحيى رمضان: أفعال الكلام بين الإنجاز الأصولي والمقاربة التداولية، **مجلة المنطلق**، العدد 9/ 2006م.

أما المنطق الذي ارتبط جوهريًّا بمبحث الدلالة والتعليل في أصول الفقه، وتأرجح لدى الأصوليين بين رفض وقبول المنظومة الأرسطية، فقد شهد تحولات جوهرية في العصر الحاضر، نادرًا ما أثارت اهتمام الباحثين في الدراسات الأصولية، باستثناء طه عبد الرحمن الذي خصص جلّ أعماله العلمية الجادة للدراسات المنطقية الحديثة وعلاقتها بالنسق التأويلي الإسلامي، وقد دافع طه عبد الرحمن عن آليات الاستدلال التراثية بسلاح أحدث النظريات المنطقية الحديثة، معتبرًا بأن «القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي حقيقة كان أو مجازًا» و«أن الاستدلال القياسي يحتوي الآليات التي يتوالد بها كل خطاب طبيعي وتتكاثر بها أجزاؤه وتتماسك فيما بينها»[1].

فالاستدلال القياسي باعتباره قائمًا على الخاصية الحوارية يناسب التصوّر الجديد للدلالة، كما أن الأساليب البيانية التي تعتمد التشبيه والمقارنة أوسع مجالًا من الخصائص الصورية والآلية للمنطق البرهاني الذي هو أحد أشكال هذه الأساليب.

وفق هذا التصوّر الجديد للمنطق يقدّم طه عبد الرحمن محاولة عميقة وجادة لتجديد الصلة بين المنطق والأصوليات، معاكسة لطريق الأصوليين الأوائل الذين جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول بينما يرى طه أن مبحث الأصول أشمل نظرًا.

فمن قواعد ومناهج الأصوليين ما يدخل في باب «المنطق الطبيعي» كـأنواع الـدلالات، ومنها ما يدخل في باب «المنطق الحجاجي» كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس، ومنها ما يدخل في باب «المنطق البرهاني» كأنواع الأحكام الشرعية، ولا يتسع المقام لبسط هذه النظرية العميقة والجادة التي تتطلب اهتمام المتخصصين في الدراسات الأصولية [2].

ـ **أما تاريخ الأفكار:** الذي هو أحد المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية

---

(1) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2/ 2000م، ص115.

(2) طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، 1998م، فصل اللزوم الطبيعي والدلالة الأصولية، ص85ـ130.

فقد ارتبط بحقل الدراسات التاريخية الجديدة التي أعادت الاعتبار للظواهر غير الحدثية، أي التركيز على الحقب الطويلة وزمن القطائع والتحولات البطيئة، والنظر إلى الأفكار والمفاهيم بصفتها أحداث لها منطقها الداخلي وتاريخها الخاص، حيث تقترن إرادة المعرفة بإرادة السلطة، وحيث للخطاب نظامه ونسقه التداولي ووقائعه وأحداثه التي تقتضي نمطًا خاصًا من الرصد والتحليل أطلق عليه فوكو عبارة: «المنهج الحفري»، وقد نشأ هذا التوجّه لدى مدرسة «الحوليات» التاريخية الفرنسية وترك امتدادات واسعة في منهج التأويلية الجديدة في العلوم الإنسانية [1].

وقد تعددت المحاولات لتطبيق هذا المنهج على الدراسات التأويلية الإسلامية وتمحورت حول التمييز بين الثوابت البنيوية في الدين (الرسالة) وتشكلاتها التاريخية. ولعلّ أهم محاولة علمية جادة في هذا المنظور هي دراسة عبد المجيد الصغير عن علاقة الفكر الأصولي بتشكّل السلطة العلمية في الإسلام التي أشرنا إليها عدة مرات، في ثنايا هذا البحث[2].

كما تندرج في هذا المحاولات مقاربة عبد المجيد الشرفي الذي تناول علم الأصول من خلفية تاريخية نقدية، معتبرًا أن الأصوليين تعاملوا مع النصّ وكأنه يحمل مجموعة من الوصفات الجاهزة، دون إدراك تعددية مستويات التأويل، ولو تعلق الأمر بالآيات الصريحة ظاهرًا فلم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محل عنايتهم [3].

---

(1) راجع حول هذه التصورات المنهجية الجديدة في علم التاريخ: **F. Braudel Ecrits sur l'histoire flammarion 1969.** P. Veyne; **comment on ecrit l'histoire**, seuil 1978. ولعل أهم من طبق هذا المنهج في تاريخ الأفكار هو: ميشال فوكو. راجع حوله كتابنا: السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الدار العربية للعلوم، ط2/ 2004م.

(2) عبد المجيد الصغير: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، دار المنتخب العربي 1994م.

(3) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة 2001م، ص156ـ157. راجع أيضًا عرضه لعلم الأصول في كتابه: **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، 1990م، (ص149ـ181).

بيد أن نظرية الشرفي وإن تضمنت أحيانًا بعض المعلومات القيمة إلَّا أن الهمّ الأيديولوجي يظلّ غالبًا عليها، باعتبارها تندرج في سياق البحث عن مسلك استيعاب المقاييس العلمانية داخل المشروعية الإسلامية مِمَّا أفقدها جدواها المنهجي.

وقد قدّم المؤرخ التونسي البارز محمد الطالبي محاولة أخرى في عدد من الدراسات والكتابات، تتأرجح ما بين البحث الأكاديمي في السياق التاريخي للتصور، والكتابة الفكرية الملتزمة، بلور فيها مقارنة تأويلية جديدة للتشريع الإسلامي وأدواته الأصولية، تتمحور حول النموذج المقاصدي بإعادة تأسيسه على البراديغم التاريخي.

وهو إذ يحيل إلى الدراسات الأصولية السابقة التي اعتمدت مفهوم «المقاصد الشرعية»، يضيف قائلًا: «إن القراءة المقاصدية للنصّ تتجاوز القياس الذي رفضه قديمًا الكثير من الفقهاء، وأنا أفضلها عليه دون رفضه لِكُلِّ الحالات، لكني أعتبره غير صالح وغير قادر على حلّ كل مشكلات العدالة وكل قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو يفقد البُعد الحركي فيقيس الحاضر على الماضي فهو فَهم ماضوي للنصّ يفرغ ـ تعسفًا ـ الحاضر في قوالب الماضي، ويسعى أن يرغمه على التقولب في قوالبه مِمَّا يؤدي إلى سدّ أفق التطور ورفض الحداثة» [1].

ولسدِّ هذا الخلل يقدم الطالبي نموذجًا جديدًا أطلق عليه «التحليل الاتجاهي» أي: اعتبار مقصد الشرع سهمًا موجهًا لتأويل النصوص وقراءتها، في قراءة في الوقت نفسه تاريخية إنسانية غائية، أي إنها قراءة حركية تتجاوز حرفيته وتتمكن من إيجاد الحلول المطروحة لإشكالات العصر، بمراجعة الأحكام الفقهية حسب موجهات النص ومقصده لا ملفوظه [2].

وقد طبق الطالبي هذا المنهج في عدة قضايا فقهية كتأديب المرأة بالضرب، وتعدد الزوجات والحرية الدينية[3].

---

(1) محمد الطالبي: **عيال الله**، دار سراس للنشر، تونس، 1992م، ص143.

(2) المرجع نفسه، ص144.

(3) محمد الطالبي: **أمة الوسط، الإسلام وتحدياته المعاصرة**، سراس، 1996م.

وإذا كانت محاولة المفكّر الباكستاني فضل الرحمن لم تترك أثرًا يذكر في الدراسات الأصولية على الرغم من جرأتها(1)، فإنَّ نظرية المفكر الإيراني عبد الكريم سروش: «القبض والبسط في الشريعة»(2) قد أثارت جدلًا واسعًا مستحقًّا باعتبارها أول نظرية محكمة حول تاريخية النصّ الفقهي من منطلق الأدوات الأبستمولوجية. وتقوم هذه النظرية على مبادئ محددة أبرزها:

- اعتبار المعرفة الدينية معرفة بشرية نسبية تختلف عن الدين نفسه.
- النظر إِلَى المعرفة الدينية من موقع بعدي، من حيث كونها تقوم على جملة من القبليات والمسبقات تستدعي الكشف والرصد.
- الشريعة صامتة يطرح عليها البشر أسئلتهم بحسب أذهانهم وعلومهم ومقاييسهم المنهجية وخلفياتهم المجتمعية المتغيرة.
- الشريعة ثابتة وفهمها متغير.

ويخلص سروش من نظريته التي بناها على أسس منطقية بقوله: «إن المعارف الخارجية هي مقدّمة فهم الكتاب والسُّنة، والإنسان لا يستطيع أن يفهم الشريعة على نحو يتعارض مع مبانيه السابقة، ومعلوماته المقبولة، وهو مضطر إلى وضع فهم الشريعة في جغرافية المعارف الإنسانية(3).

ولعلَّ الثغرة الأساس في نظرية سروش هي في ضعف جانبها التطبيقي على أصول الفقه، واكتفائها بالمقدّمات الأبستمولوجية والنظرية الصرفة.

خلاصة:

حاولنا الوقوف في هذا البحث عن بعض المحددات الأبستمولوجية والمنهجية من خلال بنيتها التأويلية التي تتمحور حول الأدلّة المثمرة للأحكام، أي النصوص

(1) Fazul_Rahman, **Islam and Modernity**, University of Chicago, Press, 1982.

(2) عبد الكريم سروش: **القبض والبسط في الشريعة**، تعريب: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، 2002م.

(3) المرجع نفسه، ص268.

المرجعية (القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، والإجماع) وطرق استثمار الخطاب التي تتمحور حول آليات لغوية وآليات دلالية وآليات قصدية [1].

وقد بيّنا أن أدوات المنظومة الأصولية ظلّت ظنية اجتهادية ولم ترق إلى الإجماع، لا في إطار النسق الفقهي الشامل للأمة، ولا حتى داخل السياق السني الضيق.

وقد شكّل النموذج المقصدي حاجة ذاتية لإسناد مسلك تعليل القياس وحاجة موضوعية لملاءمة الأحكام للواقع المتجدّد، ذلك أن المنظومة الأصولية التي قامت على المقدمات الكلامية[2]، تطرح بانتظام أشكال القطعية لرفضها مفهوم الكلّيات في الطبيعة والمنطق، ولذا كان الاستناد إلى مقاصد الشرع أفقًا محوريًّا لضبط أطر الخلاف الفقهي التي لم تتمكن المذاهب المعتمدة ولا كتب الاجتماع الافتراضي من احتوائها، باعتبار الطابع الحركي والديناميكي للأفق التأويلي الذي ليست له سلطة مؤسسية ضابطة في التقليد الإسلامي.

ولئن كانت الآليات التأويلية التي قامت عليها أصول الفقه مجرد اجتهاد بشري يستلهم ـ لا محالة ـ ويصدق دلالات النص الثرية حسب نظام المعارف المتشكل، أو أنَّها علوم البيان، والمنطق الصوري اليوناني؛ فإن المطلوب اليوم هو إعادة تجديد هذه الآليات بحسب الإمكانات الواسعة التي وفّرتها العلوم الإنسانية، التي هي علوم تأويل مع مراعاة المبدأ الأبستمولوجي الثابت القائل: بأن نقل المفهوم الأصلي خارج سياقه الأصلي يقتضي إعادة بنائه وتفعيل شروط اشتغاله، لقد تنبَّه المفكر الباكستاني الكبير محمد إقبال في مطلع القرن الماضي إلى أن السمة الغالبة على الدين الإسلامي هي «الحركية» وجوديًّا ونظريًّا، وإن كان ميل الفقهاء هو تثبيت سلطة الحكم من خارج سياقه التأويلي الضيق[3].

---

(1) أحيل هنا إلى الاصطلاحات التي وردت في دراسة إدريس حمادي القيمة: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي 1994م.

(2) راجع في المسألة: Bernard Marie; **Actualisation de la science du kalam et des usul al figh In defi de la philosophie,** Tunis 1989, pp147_178.

(3) راجع عرضه لأصول الشرع في كتابه: **تجديد الفكر الديني**، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، =

ولا شك أن المجهود التجديدي المطلوب اليوم هو فهم النصّ وفق هذه الدلالة الحركية، أي إعادة بناء المنظومة الأصولية الفقهية بحسب اتجاهاتها ومقاصد الشرع وكلياته، وباستثمار أدوات وآليات المناهج التأويلية الجديدة. ويتعلّق الأمر بمجهود عاجل وضروري، وإن كان لا يزال في خطواته التمهيدية الأولى[1].

= ط2/ 2000م، ص173ـ213. ولقد قدم الفيلسوف السنغالي سليمان ديان قراءة جديدة لمقاربة إقبال راجع: Souleymane Bachir diagne: Islam et Societe, ouverte, maisonneuve et larose، 2001, pp47_66.

(1) علّال الفاسي. المرجع السابق ص 5.



الفصل السابع

الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية

لا يخفى أن مبحث «مقاصد الشريعة» يشكل اليوم بؤرة تركز كل المشاريع التجديدية لمنظومة التأويل الإسلامية، على اختلاف مشارب واتجاهات ومناهج الفقهاء والمفكرين الذين تبنوها.

والواقع إننا أمام مدونة نظرية ومرجعية شديدة الالتباس، تتداخل فيها رؤى ومناهج وخلفيات واستراتيجيات شديدة التباين وإن اعتمدت الأدوات المصطلحية نفسها ورجعت الى المادة العلمية نفسها.

نطمح هنا إلى إماطة اللثام عن جانب محوري من هذه الرهانات التأويلية المتغايرة، يتعلق بمفهوم «الحق الطبيعي» (أو القانون الطبيعي) droit naturel، natural law الذي يُشكّل مبحثًا أساسيًّا في فلسفة القانون، وهو اليوم المجال الدلالي الذي يتمحور حوله النقاش حول مفهوم «مقاصد الشريعة» على الرغم من غموض هذا الحضور في وعي أغلب الذين تناولوا الموضوع.

أولًا: في مفهوم الحق الطبيعي:

يمكن أن نميّز بين تصورين فلسفيين كبيرين لمفهوم «الحق الطبيعي»:

التصور اليوناني ـ الروماني الذي تبناه التقليد اللاهوتي المسيحي الوسيط، الذي يبلغ أوج صياغته لدى الفيلسوف والسياسي الروماني «شيشرون» (ت 43 قبل المسيح) والفيلسوف ورجل الدين المسيحي «القديس توماس الأكويني»(ت

1274). يقوم هذا التصوّر على أن الحق الطبيعي هو المعايير التي تطابق ماهيات وجواهر الأشياء، وبالتالي فإنه يصدر عن الحالة الطبيعية الأصلية للإنسان التي هي الحالة التي تجسد جوهره الخلقي العقلي باستقلال عن أي تواضعات اجتماعية.

يُبيّن «شيشرون» هذا التصوّر ـ الذي يلخص فيه التقليد الفلسفي اليوناني ـ بقوله: «يوجد قانون حقيقي هو العقل السليم الذي يطابق الوجود، المنتشر في كل الموجودات، والمتفق دائمًا مع نفسه، لا يمكن أن ينتفي، يستحثنا إلزامًا على تأدية مهمتنا، يحرم علينا التزييف ويحول بيننا وإياه... لا يجوز تحوير هذا القانون ولا يسمح بإلغائه كليًا ولا جزئيًا... من لا يستجيب لهذا القانون يتنكر لنفسه، وباعتبار جهله الطبيعة الإنسانية يستحق أقسى العقوبات»[1].

نجد هنا التصوّر الفلسفي اليوناني حول العدالة (الأفلاطونية الرواقية على الأخص) بصفتها تجسيدًا للجوهر العقلي الثابت في الطبيعة، مما اعتمدته المنظومة اللاهوتية المسيحية الوسيطة.

في هذا السياق يميز «القديس توماس الأكويني» بين أربعة أصناف من القانون هي: القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون البشري والقانون الإلهي. ولئن كان الأكويني يميز بين القانون الأزلي والقانون الطبيعي، إلّا أنهما لا يختلفان من حيث المضمون، بل إن الغرض من تصوّر قانون أزلي هو تصوّر قانون مشترك بين الله والإنسان، بحيث «يمتثلان» كلاهما له ما دام القانون الطبيعي يصدر عن العقل في ذاته. فالقانون الطبيعي ليس من إنشاء البشر ووضعهم، بل هو تعبير عن الطبيعة الإنسانية، أي طبيعة الإنسان الذي خلق على صورة الإله وأخذت شكل حالة اجتماعية طبيعية[2].

---

(1) **Ciceron: De la republique,** GF Flammarion, 1965, p 86.

(2) Thomas D'Aquin: Somme theologique volume 8. Du droit Louis Vives 1857 (livre numerique) pp 423_425.

راجع في الموضوع: Remi Brague: **la loi de Dieu,** Gallimard 2005 pp 370_371.

Paul Dubouchet: **Thomas D'Aquin. droit. politique et metaphysique,** Harmattan 2011, p147 –148.

وليس من همنا الوقوف عند الخلفيات اللاهوتية المعقدة لهذا التصوّر المرتبط بالمسائل العقدية المتعلقة بالقدر وحرية الإنسان[1]، مما ولده نقل الكوسمولوجيا اليونانية إلى المنظومة التوحيدية التي تقوم على تصوّر مغاير للألوهية والخلق.

وإذا كان تصوّر الأكويني للحق الطبيعي شكل مضمون الأرثوذكسية المسيحية في العصور الوسطى، فإن القرن الرابع عشر شهد تحولًا نوعيًا داخل التقليد اللاهوتي من خلال النقد الجذري الذي وجهه «دان سكوت» و«غيوم دوكام» لمذهب القانون الطبيعي. فبدلًا من النظر إلى القانون بصفته تعبيرًا عن إرادة الله أو غايته السببية، ذهب هذا الاتجاه الجديد إلى القانون من حيث هو حصيلة إرادة الله المطلقة التي لا يقيدها شيء ولا يوجهها هدف مسبق. فالقانون من هذا المنظور لا يكون إلّا وضعيًّا سواء كان مصدره إلهيًّا أو بشريًّا.

ويعكس هذا التحول نقلة نوعية في النسق اللاهوتي بالتحول من لاهوت الحكمة إلى لاهوت القدرة، وبذا يكون القانون تعبيرًا عن إرادة الله القهرية المفروضة على الطبيعة والبشر، مما يذكر بالموقف الأشعري في التقليد الكلامي الإسلامي[2].

وخلاصة الأمر، إن مذهب القانون الوضعي في نسختيه اليونانية ـ الرومانية والمسيحية يقوم على أفكار أربعة رئيسية هي: تحدد الأشياء بحسب ماهياتها وجواهرها، القانون الطبيعي حالة اجتماعية يحقق فيها الإنسان جوهره ضمن المدينة الفاضلة، أولوية الواجبات على الحقوق باعتبار أن الواجبات هي الشروط التي يحقق فيها الإنسان ماهيته، المضامين القيمية للقانون الطبيعي يحددها الفرد أو السلطة الذي يمتلك الحكمة أي علم الجواهر والماهيات (الحكيم أو الأمير أو الكنيسة).

تختلف هذه المبادئ[3] نوعيًا عن نموذج الحق الطبيعي في الفلسفة الحديثة.

التصور الحديث للحق الطبيعي: نلمس هذا التصوّر لدى هوبز وسبينوزا وبمعنى

(1) راجع في الموضوع: R. Brague: op. cit pp 372-376.

(2) أدرك براغ هذا الشبه وألمح إلى بعض خيوط الصلة بين هذا التصوّر والفكر الكلامي الإسلامي.
R. Brague: op. cit p 397.

(3) رجعنا في هذا التلخيص إلى دروس جيل دلوز حول سبينوزا.

ما لدى روسو، ويقوم على تصوّر مغاير للطبيعة والحالة الاجتماعية، بالانتقال من ميتافيزيقا الجوهر إلى أنطولوجيا القوة. فالقانون الطبيعي من هذا المنظور، ليس هو ما يطابق ماهية الشيء، بل هو ما يستطيعه الشيء، ومن ثم فإن حالة الطبيعة هي حالة ما قبل اجتماعية يتماهى فيها الحق مع القوة، كما أن الحق سابق على الواجب والبشر متساوون في حقوقهم يصوغون قوانينهم بمحض إرادتهم الحرة وليس وفق معرفة عقلية سابقة.

وهكذا يتضح الفرق الجوهري بين مذهبي الحق الطبيعي القديم والحديث، عبر التمايز بين صياغة قانونية لرؤية أخلاقية للعالم وصياغة قانونية للأخلاق.

والواقع أننا أمام اتجاهين في مذهب الحق الطبيعي الحديث، برزا مبكرًا في القرن السادس عشر: الاتجاه التقني الذي يمثله «ماكيافيلي» و«بودين» Bodin ويتمحور حول إشكالية انتظام المؤسسات السياسية، والاتجاه المعياري الذي يمثله «ألتوسيوس» Althusuis وتيار الملكيين monarchomaques الذين بلوروا المقاربات الأولى للتصورات الليبرالية الحديثة. وقد استمر هذا الشرخ من خلال مقاربتي «غروتيوس»[1] المعيارية التي تحدد إطارًا أخلاقيًّا عقلانيًّا للعقد الاجتماعي وهوبز الميكانيكية التي تعتبر أن العقلانية المعيارية في القانون تتوقف على الأمر السيادي للمؤسسة السياسية التي تضع القانون.

يميّز هوبز بين الحق الطبيعي jus natural الذي هو «حق كل أحد في استخدام قوته الخاصة كما يريد هو نفسه للحفاظ على طبيعته الخاصة»[2] والقانون الطبيعي lex naturalis الذي هو مبدأ أو قاعدة عامة يصل إليها العقل وفق مطلب الحفاظ على النفس ومنع ما يهلكها[3]. فالحق الطبيعي يقوم على الحرية والقانون الطبيعي يقوم على الإلزام والمنع. إلّا أن القانون الطبيعي لا يكون قانونًا بالمعنى المكتمل والإلزام إلّا من خلال وضع السلطة السيادية التي تحوّله إلى قانون مدني. فالقوانين الطبيعية التي تبرهن عليها فلسفة الأخلاق هي مجرد قواعد عقلية وليس لها فاعلية إلّا في

(1) H. Grotius: **Le droit de la guerre et de la paix**, Puf 1999.

(2) T. Hobbes: **Leviathan trad: Gerard Mairet**, Gallimard 2000, p 229.

(3) Ibid p 230.

إطار عقد يتنازل فيه الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لسلطة سيادية تضع القوانين المدنية الحافظة لنمط الاجتماع المشترك[1].

نلمس التصوّر نفسه لدى سبينوزا في تمييزه بين القانون في «الحالة العقلية» حيث يكون حقيقة أزلية أي قاعدة طبيعية لتنمية القوة الفردية والقانون في الحالة الاجتماعية الذي يحد من قوة الفرد بالمنع من خلال معايير الأخلاق والخضوع ضمن منظور تعاقدي[2]. إلّا إن ما يميز سبينوزا هو القول بأن الحق الطبيعي الذي يتأسس على القوة يظل قائمًا في الحالة المدنية، لأن الإنسان لا يمكنه التنازل عن نوازعه الطبيعية، كما أن سبينوزا لا يتبنى فكرة خضوع الجمهور للسيد الذي يجسد الكيان الاجتماعي المشترك، بل يتصور الرباط الاجتماعي في شكل فرديات تعددية يتشكل منها الجمهور المفتوح دومًا على الصراع وحركية القوة المتنامية[3].

يختلف هذا التصوّر عن رؤية روسو للحق الطبيعي، برفضه أي حالة قانونية في حالة الطبيعة التي هي وضع سابق على التحديدات العقلية والقيمية تحكمه مشاعر أصلية يلخصها في حب الذات (الضامن للحفاظ على النفس) والشفقة (الضامنة لمبدأ التعايش السلمي). فلا يوجد حق طبيعي بالمعنى القانوني سابق على الحالة الاجتماعية[4]، بل إن عقد الإذعان والخضوع على الطريقة الهوبزية يظل بالنسبة له فاقدًا للشرعية القانونية باعتباره يتأسس على مبدأ «القوة الشرعية» في حين أن القوة لا يمكن أن تؤسس الشرعية.

---

(1) T. Hobbes: **Du citoyen**, trad P. Crignon GF, Flammarion 2010, pp 162_163.

(2) Spinoza: **L'Ethique**, trad: R. Caillois, Gallimard 1954, 4ème partie: de la servitude humaine, pp 265–347.

Spinoza: **Traite des autorites theologiques et politiques,** trad : M. Frances, Gallimard 1954, pp 237–255.

(3) نتبنى هنا النموذج الذي بلوره دلوز ونغري في قراءة النظرية السياسية لسبينوزا

Deleuze: **Spinoza philosophie pratique,** Minuit 2003, Negri: L'anomalie sauvage puf 1982.

(4) Rousseau: **Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes**: 1ère partie– ecrits politiques de Rousseau Librairie generale de France 1992, pp79_108.

ومن هنا يخلص روسو إلى أن القانون هو «التعبير العمومي عن الإرادة المشتركة في مواضيع عمومية»، ومصدره هو الشعب الذي يمارس سيادته المباشرة دون تمثيل أو تفويض[1].

إلا أن نظرية روسو في القانون الطبيعي تعاني من توتر داخلي، وتأرجح دائم بين الحالة المدنية والعودة لحالة الطبيعة[2]. فعلى عكس هوبز، يدافع في بعض نصوصه عن حقوق الفرد و«حقوق القلب» في مقابل كل سلطة، ويدافع في نصوص أخرى عن خضوع الفرد المطلق للدولة التي تعبّر عن الإرادة المشتركة للمتعاقدين. إن الإشكال الذي يفضي إليه هذا التأرجح هو الوعي بعدم إمكانية الرجوع لحالة الطبيعة على الرغم من إغرائها لأنها حالة غير مكتملة إنسانيًّا لا تتناسب مع تعقيدات الوضع الإنساني بعد المرور إلى نظام الملكية والسلطة، في حين أن العقد الاجتماعي الذي يتجاوز المفهوم التواضعي الميكانيكي ويعبّر عن الإرادة المشتركة التي تمارس سيادتها المباشرة دون تفويض يظل مطلبًا طوبائيًّا في مجتمعات متضخمة لا يمكن أن يحكم فيها الشعب نفسه.

وهكذا نخلص إلى أن اتجاهات الحق الطبيعي وإن اتفقت في النموذج التعاقدي وفي رفض تأسيس القانون على الطبيعة، إلّا أنها تختلف من حيث الصياغات النظرية لهذا النموذج، وإن كان هوبز قدّم الصياغة المكتملة لمذهب الحق الطبيعي التي كان لها التأثير الحاسم في الفكر الليبرالي الحديث[3].

ثانيًا: الحق الطبيعي وأطروحة مقاصد الشريعة:

تساءل الباحث القانوني التونسي «عياض بن عاشور» حول إمكانات استنتاج

---

(1) Rousseau: **Du contrat social ou principles du droit politique** – Ecrits politiques pp 238–239, 245–248.

(2) اعتبر ليو شتراوس هذا التأرجح جوهر فكر روسو:

L. Strauss: **La crise du droit naturel: Rousseau in la philosophie politique et l'histoire**, librairie generale francaise 2008, p 240.

(3) راجع في الموضوع: L. Strauss: **Ntural right and history**, university of Chicago 1965

تصور للعدالة الطبيعية كأساس عام للقانون في المدونة الأصولية والفقهية الإسلامية، متوقفًا عند بعض نصوص العز بن عبد السلام والطوفي والشوكاني التي تسمح بتأكيد اقتراب بعض علماء الإسلام من فكرة الحق الطبيعي بمعنى اعتبار الطبيعة والعقل أساسًا للمعيارية الشرعية[1].

في هذا الباب، ينزع البعض إلى تقريب مذهب الحق الطبيعي المسيحي من نظرية التحسين والتقبيح الاعتزالية، باعتبارهما يقومان على الفكرة المشتركة نفسها: المنزلة الموضوعية العقلانية للقيم في مقابل التصوّر الأشعري الذي يرجع الوضع المعياري للقيم إلى الأوامر الشرعية.

وبدون الخوض في هذا النقاش الكلامي تناولناه في مواضع أخرى، نكتفي بالإشارة إلى أن المدارس الكلامية الإسلامية تتفق في رفض التصوّر الطبيعي الذاتي أي إرجاع العلة النهائية للموجودات والمعايير إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته، ومن ثم لم يكن بإمكانها اعتماد مذهب الحق الطبيعي في نسخته اليونانية ـ الرومانية التي كانت معروفة ومألوفة لدى فقهاء الإسلام.

ومن هنا ضرورة تمييز مذهب المعتزلة في التحسين العقلي عن أطروحة الحق الطبيعي، باعتبار المقولة الاعتزالية (على اختلاف صياغاتها) وإن اعتبرت العقل قادرًا بنفسه على إدراك القيمة المعيارية للأحكام، إلّا أنها لم تستنتج من ذلك أن مصدر القيم هو الطبيعة وليس الله. فالتصور الاعتزالي للطبيعة التي يتمحور حول المذهب الذري الذي صاغه «العلّاف» يقتضي فكرة الخالق المدبر للكون الحافظ بوحده لانتظام الطبيعة التي ليس لها ضابط ذاتي[2].

فالآراء الاعتزالية التي تفيد خلق الإنسان لأفعاله ووجوب الأصلح على الله

---

(1) Yadh Ben Achour: **Aux fondements de l'orthodoxie Sunnite**, Ceres Tunis 2009, pp213–219.

(2) راجع في الموضوع: يوسف فان اس: فصل «الكلام والعلم الطبيعي: المذهب الذري قاعدة لاهوتية لعلم الكلام المعتزلي» في **بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد**، نشر الفنك الدار البيضاء 2000، ص 65ـ95.

تعالى، تندرج في لاهوت العدل والغرض منها تنزيه الله عن الظلم، ولذا تندرج في فكرة العدالة الكونية، ولا يمكن أن تبنى عليها نتائج ميكانيكية في البناء الفقهي الذي لا يختلف فيه المعتزلة جوهريًّا عن باقي المدارس الإسلامية.

فإذا كان العقل قادرًا بذاته على إدراك الحسن والقبيح مما ينسجم مع منطق التكليف، إلّا أن التحديد الشرعي للأحكام التي يتوقف عليها الثواب والعقاب مرتبط بوضع الشرع. يوضح القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: «.. واعلم أن هذه مسالة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلًا»[1].

أما الأشاعرة فإن رفضوا في مجملهم مبدأ التعليل العقلي للأحكام من منظور كلامي ينطلق من لاهوت القدرة والرحمة، فإنّهم انتهوا في مباحثهم الأصولية إلى إثبات التعليل القياسي الذي هو في حدّه الأدنى إظهار حكمة الوضع أو أمارته. فإن مال أغلب الأشاعرة إلى إثبات التعليل في الأحكام دون الأفعال، فإن منهم من أثبته فيهما معًا (كالتفتازاني) ومنهم من نفاه فيهما معًا، وفي كل هذه الحالات اعترضهم إشكال التوفيق بين الاعتقاد الكلامي في القدرة وخلق الأفعال المنسوبة بالإطلاق إلى الله تعالى ومنهجية استثمار الدلالة الشرعية في النص التي يشكّل القياس حجر الزاوية فيها تأويلًا واستنباطًا.

بل إن الأشاعرة لم يتخلصوا من التصوّر العام للتحسين العقلي، فقال به البعض صراحة من أمثال القفال الكبير والزنجاني وأبي القاسم الراغب والعز بن عبد السلام. وذهبوا في عمومهم إلى قبوله إذا كان بمعنى صفة الكمال أو ملاءمة الطبع ورفضوا ما كان يتعلق بالثواب والعقاب[2].

وإذا كان مذهب التحسين والتقبيح في أبعاده الكلامية والأصولية لا يمكن أن يؤسس لنظرية الحق الطبيعي في التقليد الشرعي الوسيط، فإن أطروحة مقاصد

---

(1) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة ط4 2006، ص 138.

(2) راجع في الموضوع: عبد النور بزا: **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2011، ص 82 ـ 83.

الشريعة في بعديها القيمي الأخلاقي (العز بن عبد السلام) والأصولي (الجويني والغزالي والشاطبي) لا يمكن أن تؤسس لفكرة المرجعية الذاتية للمعيارية القانونية.

يعرف «عبد الله بن بية» مقاصد الشريعة بقوله: «هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، أو ما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة مصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة»[1].

إن هذا التعريف الشامل لتحديدات الأصوليين يُبيّن أن النموذج المقاصدي يتمحور في مستوين مترابطين: تأويلي يتعلق باستنباط دلالات النص المرجعي وتعليلي تنزيلي يتعلق بمراعاة قصود الشارع ومقاصده في وضع الأحكام التي تتوقف عليها مصالح العباد.

فكيف ولج مبحث الحق الطبيعي للدراسات الأصولية المعاصرة من منظور مبحث مقاصد الشريعة؟

نقف هنا عند نموذجين بارزين من نماذج الفكر الإصلاحي التجديدي، هما العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور والزعيم المغربي علال الفاسي اللذين بلورا أولى المحاولات لاستيعاب مدوّنة الحق الطبيعي في الخطاب الشرعي.

من الواضح أن إشكالية الفقيهين المصلحين في كتابيهما تندرج في أفق تجديدي خارج الإطار المرجعي الأصلي للمنظومة المقاصدية حتى ولو كانا يوظفا أدواتها النظرية والاصطلاحية من خلفيات حداثية غير مسبوقة.

يتجلى هذا التأسيس المنهجي بوضوح لدى ابن عاشور الذي لا يقدّم قراءة نقدية للتراث الأصولي في حصره مقاصد الشريعة في مبحث التعليل: «على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك

---

(1) الشيخ عبد الله بن بية: **مشاهد من المقاصد**، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض 2010، ص 32.

الأوصاف باعثًا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة»[1].

إن ما يريد ابن عاشور هو الاتكاء على الشاطبي في بناء علم جديد لمقاصد الشريعة خارج القيود والحدود الأصولية التقليدية، بل بتجاوز الشاطبي نفسه. إن الهدف حسب عباراته هو «البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تختص باسم الشريعة»[2].

يتغيّر هنا مفهوم الشريعة وغرضها، بحيث تصبح دلالتها هي المقوم التشريعي «لنظام العالم وإصلاح المجتمع»، فهي «قانون الأمة» وليس مدوّنة التكليف من أحكام وجوب ومنع وإباحة.

من هنا يدخل مفهوم «الفطرة» جسرًا للربط بين النسق الأصولي القديم ومذهب القانون الطبيعي الحديث في اتجاهيه الإنساني (مبدأ الذاتية الراشدة المسؤولة) والتعاقدي (إناطة الشرعية المعيارية بالتوافق الاجتماعي الحر القائم على المساواة الأصلية).

لا يتعلق الأمر هنا بتصور المفسرين والفقهاء الأقدمين لمفهوم الفطرة (دين التوحيد الأصلي أو الحق قبل التبديل)، وإنما بمفهوم جديد للفطرة يلخصه بقوله: «الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق... فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به... هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»[3].

لا يتردد الفقيه الزيتوني ذو الخلفية الأشعرية عن القول بانبناء الشرع على

(1) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي دار النفائس 2001، ص 167 (صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1946)، ص 167.

(2) المرجع نفسه، ص 175.

(3) المرجع نفسه، ص 261_263.

مدركات العقل وتطابقه مع الطبيعة الإنسانية. بيد أن العقل هنا ليس العقل الوجودي بالمفهوم اليوناني، وإنما هو العقل الذاتي بحسب التصورات الحديثة التي يعتمدها ابن عاشور دون تردد في تحديده للمقصد العام من التشريع الذي هو «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»(1).

ومن هنا تحديد مقاصد رئيسية جديدة للشريعة، لئن كان ابن عاشور يبحث لها عن متكأ في الأبحاث التراثية، إلّا أنه كان سباقًا إلى إدراجها في النسق الأصولي مثل المساواة والحرية.

يتفق الفاسي مع ابن عاشور في مقاربته لمقاصد الشريعة، ولتأسيسه هذه المقاصد على مفهوم الفطرة، باعتبارها حسب عباراته «صفة للإنسان منذ أصبح إنسانًا، أي منذ تحمل المسؤولية وأدرك الحرية»(2).

الفطرة بالمعنى الذي يستخدمه الفاسي هي الجبلة، ليس بدلالة العبارة التراثية، وإنما بالدلالة المألوفة في فكر التنوير الأوروبي الذي تؤطره قيم الحداثة من عقلانية تجريبية ونزوع تاريخاني ونظم مدنية ودستورية: «الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته إنسانًا، أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعدادًا للمدنية، ومرونة على الطاعة، إلى جانب ما له من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك»(3).

ويتميّز الفاسي عن ابن عاشور في كونه على اطلاع عام على أدبيات القانون الطبيعي، التي يتناولها في كتابه «مقاصد الشريعة»، لا من منظورها الفلسفي الأصلي بل من خلال الكتابات القانونية الرائجة.

يستعرض الفاسي مذهب القانون الطبيعي في نسخته اليونانية ـ الرومانية

---

(1) المرجع نفسه، ص 273.
(2) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة ومكارمها**، دار السلام 2011، ص 113.
(3) المرجع نفسه، ص 179.

وامتداداتـه في اللاهوت المسيحي[1]، منتبهًا إلى أن القانون الطبيعي تحوّل في العصر الحاضر من مدوّنة قانونية إلى مبدأ عام موجه للتشريع وإلى نظرية إشكالية في العدالة.

ويلاحظ الفاسي أن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية الوسيطة لم تصل في تبنيها للمفاهيم والتصورات الأخلاقية اليونانية إلى اعتماد نظرية القانون الطبيعي، وإنما توقفت عند نظرية الاعتدال الأرسطية التي منحته دلالة الوسطية والمروءة.

ويرفض الفاسي استنتاج مقاربة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقبيح العقلي: «لأن كل ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أراده الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لو لم يُبعث رسول بذلك. والشرع بما هو أراد الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقًا مع نواميس الطبيعة ولا مختلفًا معها»[2].

نستنتج من الوقوف عند أطروحة مقاصد الشريعة لدى ابن عاشور والفاسي أن مقولة «الفطرة» شكّلت الإطار النظري لاستنبات مقاربة إسلامية دنيا للحق الطبيعي الحديث بمنأى عن سياقها الفلسفي.

نبّه «عبد الله العروي» في توطئته لترجمته لأحد نصوص روسو بعنوان «دين الفطرة»[3] إلى نقاط تشابه كثيرة بين تصوّر روسو للفطرة والتصورات الإسلامية المألوفة، بل إنه يلمح إلى أن روسو لم يكن معاديًا للإسلام بل «إنه ربما أدرك أن مفهوم دين الفطرة أقرب إلى عقيدة الإسلام منه إلى اليهودية أو المسيحية»[4].

وإذا كان العروي لا يبني نتائج على هذا التشابه الظاهر في الآراء «فالمنظور قد يكون واحدًا ولكن المنظور مختلف»، كما أنه يحذرنا من قراءة روسو من «خلال منهجية الإصلاح الإسلامي»، إلّا أننا نعتقد أن هذا التشابه شكّل خيوط الوصل المطلوبة بين المدونة التراثية ومنظومة الحق الطبيعي الحديثة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 144ـ148.

(2) المرجع نفسه، ص 158ـ159.

(3) العنوان الأصلي بالفرنسية هو: **Profession de foi du vicaire Savoyard**.

(4) جان جاك روسو: **دين الفطرة**، تعريب: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي 2012، ص 18.

ثالثًا: الفقه الإسلامي وإشكالات التأسيس القانوني:

واكبت التحولات التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر محاولات لصياغة بدائل إسلامية عن القوانين الحديثة التي أطلق عليها «القوانين الوضعية».

وقد بدأت هذه المحاولات مع «عبد القادر عودة» في كتبه التي انتشرت على نطاق واسع وأثرت أقوى التأثير في تيار الإسلام السياسي[1].

ويمكن أن نقسم إجمالًا الكتابات القانونية إلى اتجاهين كبيرين:

- اتجاه انطلق من مبدأ الشرعية الداخلية للنسق الإسلامي في مرجعيته المنزلة، وأفضى في الغالب إلى مقاربة سلفية تسعى إلى الرجوع للأصول المؤسسة، ولو بالقطيعة مع التقليد التراثي الوسيط. القانون بهذا المعنى من مقومات العقيدة والهوية ومعياره هو النص المقدس، ويندرج هذا الاتجاه في المقاربة الوضعية بمفهومها الديني (أي وضع الشارع لمعايير الحكم).

- اتجاه انطلق من منظومة مقاصد الشريعة، تلمسًا لأرضية مشتركة مع القوانين الحديثة، مما اقتضى تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية. ولا شك أن الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي فلسفة الحق الطبيعي.

تتعين الإشارة هنا إلى أن هذا التأرجح بين التصورين الوضعي والقانوني ـ الطبيعي يظل بمنأى عن النقاش الفلسفي الحيوي حول المرجعية المعيارية للنظم القانونية، الذي هو أحد المحاور الرئيسية في الفلسفة المعاصرة.

ولقد برزت بوادر هذا الجدل بين مدرسة الحق الطبيعي التي بلغت أوجها

---

(1) من أبرز كتب عبد القادر عودة:

التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي ـ مجلدان، دار الكتاب العربي 2008 (صدرت الطبعة الأولى 1949).

الإسلام وأوضاعنا القانونية، مؤسسة الرسالة 1997، (صدرت الطبعة الأولى 1951).

الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي 1951.

النظري في فكر «ليو شتراوس» والمدرسة الوضعية المعيارية التي يعتبر الفيلسوف والقانوني النمساوي «هانس كلسن» أبرز ممثليها.

تمحور هذا الجدل الذي دار في ثلاثينيات القرن الماضي وما بعدها حول الأسس المرجعية للقوانين، فذهبت مدرسة «الحق الطبيعي» التي أثرت بقوة في مدوّنة حقوق الإنسان المعاصرة (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) إلى أن النظم القانونية تحتاج إلى تأسيس معياري قوي لا يمكن أن توفره التوافقات الوضعية، فلا بدّ من أن تستند لتصور مسبق للطبيعة العقلانية أو الاجتماعية للإنسان يخرجها من طابعها العرضي النسبي الذي يزيل عنها الطابع الإلزامي.

أما المدرسة الوضعية فقد اعتبرت أن الحقوق الطبيعية بدون ضمانة معيارية وضعية تظلّ هشة وغير فعالة، لا تتجاوز المنظور القيمي الخلقي المجرد.

ينطلق شتراوس من التمييز بين الشرعية Legality والمشروعيةLegitimacy في نقد التصورات الوضعية، معتبرًا أن القانون لا تكون له المشروعية إلّا إذا كان يخدم «الخير المشترك» Common good حتى لو صدر عن سلطة شرعية من حيث البناء المؤسسي. بيد أن الخير المشترك لا يمكن أن تكون تواضعيًّا، بل لا بدّ أن يصدر عن قوانين طبيعية.

في هذا السياق، يتحدث عن «أزمة القانون الطبيعي الحديث» في تمييزه بين الإنسان بصفته فردًا والإنسان بصفته عضوًا في الجسم الاجتماعي (في حين لم يكن مذهب الحق الطبيعي القديم يفرّق بين الإنسان والمواطن).

تنقسم الفلسفة السياسية الغربية في هذا المجال إلى اتجاهين:

اتجاه لوكي (من جون لوك) مهيمن في أمريكا ينطلق من مبدأ صدور الخير المشترك عن طلب المصلحة الفردية، واتجاه روسوي (من روسو) مهيمن في فرنسا يرى على عكس هذه المصادرة أن الخير المشترك لا يتحقق إلّا في مجتمع ينظمه عقد اجتماعي يخضع الإرادة الفردية الحرة للقيم المدنية. يرى شتراوس أن التصورين يمران بأزمة حادة في مجتمعات معقدة ضاعت فيها المعايير القيمية الكلّية.

لقد انحرفت الفلسفة السياسية منذ ماكيافيلي حسب ليو شتراوس عن فكرة التناغم

الطبيعي للكون في تراتبيته الغائية التي توفر للبشر مقياسًا موضوعيًّا للقانون بحيث يعكس طبيعة الأشياء ونظام العالم. ومن هنا انحطت أهداف النشاط الإنساني وقضت التقنية على عظمة الطبيعة ودمرت النزعة التاريخانية الوضعية الفكر السياسي[1].

يخلص شتراوس من هذا النقد الجذري للتصورات القانونية الحديثة إلى ضرورة العودة للعصر الذهبي الذي تعبر عنه النزعة الطبيعية لدى الفلاسفة الأقدمين، خصوصًا في «الدرس السقراطي» الذي يقدم لنا أفلاطون في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»، العودة أيضًا إلى الفلسفة السياسية الإسلامية واليهودية الوسيطة التي يعبّر عنها أحسن تعبير الفارابي وابن ميمون.

يرى شتراوس أن العقلانية الأنوارية الفقيرة بنزوعها التقني وذاتيتها الفردية قد انفصلت عن عقلانية «الوحي» التي تنظر للإنسان في طابعه الإشكالي المعقد. الوحي في التقليد الإسلامي اليهودي الوسيط يأخذ شكل قانون ينظّم المدينة الفاضلة ويشمل مختلف صيغ وجوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. إن هذا الجمع بين العقل والتعالي، أو «التأرجح بين أثينا والقدس» هو الذي يسمح برسم عقلانية مكتملة يمتزج فيها الواجب بالحق والقانون بالأخلاق[2].

أما «كلسن» فيمثل أهم ممثلي المدرسة الوضعية في القانون، وقد اتكأ على فلسفة كانط في سعيه لبناء نظرية للقانون الخالص، أي وضع منظومة نظرية للقانون مجردة من كل مؤثرات أيديولوجية سياسية ومن كل نزعة طبيعية وضعية، في سعي جلي لبناء علم قانون مكتمل ومكتف بذاته. ويقتضي هذا الهدف تخليص القانون من كل الاعتبارات التي تتطابق مع موضوعه، بحيث يغدو القانون هو بعبارة كلسن «نسقًا من المعايير الضابطة لسلوك البشر».

والمعايير القانونية حسب تعريف كلسن هي الدلالة الموضوعية لفعل إرادي لا يصدر عن الطبيعة أو الواقع بل عن معايير أخرى أسمى تنتمي للنسق القانوني نفسه،

---

(1) Leo Strauss: **Natural right and history,** (chap 1: natural right and the historical approach, pp 9–34).

(2) Daniel Tanguay: **Leo Strauss An intellectual biography,** Yale university, press 2007, (pp144–192).

وبذا يكون أساس مرجعية وشرعية المعايير القانونية هي دومًا المعايير نفسها التي تأخذ شكل هرم تراتبي لا خارج فيه.

وهكذا يظهر كيف يرفض كلسن مقولة الحق الطبيعي التي تقوم دومًا على البحث عن خلفية محددة للقانون الوضعي، سواء كانت حقيقة مطلقة أو عدالة مطلقة. فما ينبذه كلسن هو المنظور الأنطولوجي الجوهري للقانون، الذي يفضي إلى تبعية القانون لمقاربات ميتافيزيقية أو وضعية تخرج به عن نطاقه الخصوصي المتميز[1].

في مقابل الاتجاهين الطبيعي والوضعي، يبلور الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميت» أطروحته التي يطلق عليها مقولة «الأمرية» decisionism، وتعني الجانب السيادي في القرار المرتبط بالفعل السياسي بصفته أساس الشرعية القانونية.

يرفض شميث أطروحة الحق الطبيعي في نسختيها القديمة (اليونانية ـ المسيحية) والحديثة (نظريات العقد الاجتماعي) انطلاقًا من تصوره للسلطة المكونة (بكسر الواو) أي النظام الوضعي للدولة، فالدولة هي وحدها الضامنة للقانون والحارسة له، ولا معنى لمضمون جوهري للقانون على غرار التصوّر المسيحي الوسيط لقانون طبيعي منسجم مع أحكام العقل البشري يكون مماثلًا مع القانون الإلهي ومتماهيًا معه، ولا للتصور الطبيعي الميكانيكي على غرار العقد التفويضي لدى هوبز الذي يفضي إلى «التحييد التقني» للسياسة وإلى تكريس استقلالية المصالح الفردية، مما يؤول في نهاية المطاف إلى نمط من النزعة الوضعية التي تكرس أولوية الشرعية على المشروعية[2].

ولئن كان شميت يقترب في نقده لمذهب الحق الطبيعي من المدرسة الوضعية

---

(1) Hans Kelsen: **Pure theory of Law,** University of California, press 1978, (first edition 1934) – chap «Law and Nature» pp 1–58.

راجع في الموضوع نفسه:

S/D Carlos Miguel Herrera: **Le droit, le politique, autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl shmitt Harmattan,** p 160.

Simone Goyard –Fabre: **Re–penser la pensee de droit**, Vrin 2007, p 27.

(2) ذلك هو مضمون قراءته لكتاب هوبز اللفيتان في عمله الصادر عام 1938.

C. Schmitt: **Le Leviathan dans la doctrine de l'etat de Thomas Hobbes**, Seuil 2002, p 125.

التي تأسست على تكافؤ القانون والحالة الوضعية، مما غدا يشكّل الصياغة السياسية التي اعتمدتها «دولة القانون» الحديثة التي هي في عمقها «دولة تشريع» تتخذ من الإرادة المشرّعة ذات الشرعية المؤسسية المصدر الوحيد للقانون، إلّا أنه يرى أن الاتجاه الوضعي يخلط بين تصورين متناقضين للمرجعية القانونية: التصوّر الأمري والتصور المعياري. يبدو التصوّر الأمري في إرجاع المصدر الأوحد للقانون إلى إرادة المشرّع، إلّا أن هذا البعد الأمري يختل لحاجة القانون الشرعي إلى منظور تأويلي أي إلى قوة معيارية مؤسسة.

يندرج هنا الحوار المتشعب بين شميت وكلسن حول المنزلة العلمية للقانون وشروط فاعليته والمفاهيم المحورية في القانون الدستوري، خصوصًا ما يتصل بمعيار السيادة.

ينتقد شميت كلسن في فصله المعيار عن الأمر انسجامًا مع مقاربته للنسق القانون كمنظومة معيارية مغلقة ومكتفية بذاتها، وبذا يفشل في تبين العلاقة العضوية بين العقلانية القانونية والطابع الوضعي للمعايير القانونية، تلك العلاقة التي تحيل ضرورة إلى سلطة القرار السياسي.

فلا يمكن للقواعد والمعايير القانونية أن تفرز بذاتها شروط فاعليتها التي لا تتوقف على تناسقها الصوري، بل لا بدّ لها من سلطة تحولها إلى قرار له سلطة الإنجاز والفعل. كما أن المقاربة الوضعية لا يمكن أن تحلّ مشكل «الاستثناء» Exception في القانون الذي تقصيه من الدائرة القانونية في حين أنه هو جوهر القانون ومظهر البعد الأمري فيه[1].

وخلاصة موقف شميث هو إخضاع المعيارية القانونية للشروط الفعلية لتنفيذها أي سلطة القرار الأمري التي يقتضيها نفاذ القانون وصلوحيته. يذهب شميث في هذا التصوّر إلى استيعاب المنظور القانوني في الفعل الدستوري التكويني أي العلاقة

---

(1) عالج شميت هذا الموضوع في كتابه «**الديكتاتورية**» (1921).
C. Schmitt: **La dictature**, Seuil 2000, pp 135 – 171.

العضوية بين أفراد المجموعة السياسية التي تتخذ شكل التناقض الجذري بين الصديق والعدو[1].

نخلص من هذا الاستعراض المقتضب للجدل الفلسفي حول الحق الطبيعي، أن فلسفة القانون قد انقسمت إلى اتجاهات ثلاثة: طبيعي ووضعي وأمري، تعبّر عن مسالك إشكالية من المسألة المعيارية القانونية.

ومع أن محاولة ليو شتراوس لإعـادة الاعتبار لمنظومة الحق الطبيعي الكلاسيكية لم تحد من هيمنة النزعة الوضعية المجردة الذي استندت في خلفيتها الليبرالية على تصوّر عام للعدالة التوزيعية[2]، كما أن الاتجاه الأمري الذي يُمثّله شميت غدا له اليوم تأثير واسع في الفكر القانوني والسياسي من خارج التيار اليميني المحافظ غير الليبرالي، إلّا أن منظور الحق الطبيعي لا يزال أفقًا مرجعيًا لا سبيل لتجاوزه في إشكاليات التأسيس المرجعي للمعيارية القانونية حتى لدى أكثر المقاربات إجرائية.

وكما تبين «سيمون غويار فابر» فإن فكرة الحق الطبيعي وإن كانت لا تنتمي بذاتها للنسق القانوني، إلّا أنها فكرة لا مناص منها، بدونها لا سبيل للتفكير في البُعد القانوني للنشاط البشري. وينتج عن ذلك أنها نوع من «اللغز غير قابل للاختراق» فشلت كل المحاولات الفلسفية لمنحه الأساس الميتافيزيقي الصلب. إنها نوع من «الأفق الأنطولوجي» أو «السهم المعياري» الذي يوفر وعدًا مفتوحًا وأملًا قائمًا بالعدالة حتى في شكل متاهة منطقية لا حلّ لها[3].

نخلص إلى القول ختمًا لهذا العمل حول الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة

---

(1) C. Schmitt: **La notion de politique,** theorie du partisan Flammarion 1992, pp 63–75.

راجع حول نقد شميت للمدرسة الوضعية.

Jean Francois Kervegan: **Hegel. Carl Schmitt. le politique entres speculation et positivite,** PUF 1992, PP 29–37

(2) قدم الفيلسوف الأمريكي جون رولز أهم صياغة فلسفية معاصرة لهذه النظرية في كتابه:

J. Rawls: A theory of justice, **Harvard university,** press 1971.

(3) S. Goyard Fabre: **Les embarrass du Droit Naturel,** Vrin 2002, pp 356–357.

أن تجديد النظر في المنهجية الفقهية يقتضي طرح إشكالاته المرجعية في الإطار الفلسفي للمسألة القانونية كما بلوره الجدل بين الاتجاهات الثلاثة المذكورة.

في هذا السياق، يتعين ضبط الجوانب الأمرية في البناء الفقهي المرتبط بمصدره الإلهي، وجانبه الوضعي الذي يعبّر عن آلياته التأويلية والبرهانية، ومنظوره المقصدي الذي هو أفق الدلالة والاتجاه الغائي المفتوح للشريعة من حيث هي طريق ومسلك لا مدونة قانونية بالمعنى الحديث للعبارة.

وكما يقول «طه عبد الرحمن» لم تسع الشريعة إلى وضع بناء قانوني محدد للسلوك البشري، بل هي «أمرية مضادة» بمعنى أن «هدفها الحد من طغيان الأمرية البشرية بواسطة تدابير بديلة عن قراراتها الطاغية، وما دام هذا الطغيان الأمري لا ينتهي إلّا بانتهاء الوجود البشري، فإن الحاجة إلى إقامة الشريعة باقية ببقاء هذا الوجود»[1].

(1) طه عبد الرحمن: **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي 2012، ص 380.

الفصل الثامن

الأخلاق والقيم والدين: الفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق

نادرًا ما يتمّ التمييز داخل الفكر العربي بين مستويات ومكونات المسألة المعيارية التي تدخل إجمالًا في الإشكالية الأخلاقية، دون تمحيص أو تدقيق[1].

فالأخلاق من هذا المنظور تشمل القيم العامة وتصورات الخير الجماعي وأحكام الواجب ومعايير العدالة، على الرغم من الاختلاف الواسع في الخلفية والمحددات بين هذه المفاهيم.

ولقد بيّن الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» إن المسألة الخلقية تتوزع عموديًّا إلى سجلات ثلاث هي الأتيقا والأخلاق والحكمة العملية.

فالأتيقا هي مجال التقويمات الجوهرية والعلاقة بمقتضى بالخير، أي السعي لحياة فاضلة والتطلّع للاكتمال (ما سماها الأقدمون السعادة). لا يتعلق الأمر هنا بالمعايير الموجهة للسلوك الأخلاقي بل «بنماذج الامتياز» التي أطلق عليها الفلاسفة اليونانيون تسمية «الفضائل». ويتلخص الهدف الأتيقي في «قصد الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم داخل مؤسسات عادلة». فالأتيقا إذن مرتبطة بهوية الذات في أبعادها الثلاثية: الذات عينها والآخر المقابل للذات والآخر الغائب الذي يرتبط بها بهياكل مؤسسية جامعة.

(1) راجع مثلًا كتاب محمد عابد الجابري: **العقل الأخلاقي العربي**، المركز الثقافي العربي 1991.

أما الأخلاق فهي مجال الواجبات وتتسم بسمتي الإلزامية والشمولية، بحيث يخضع السلوك لمعايير العقل العملي (بالمفهوم الكانطي) التي تضمن قابلية الفعل الأخلاقي للتعميم. ويرى ريكور أن المرور من الأتيقا إلى الأخلاق يقتضيه الخروج من علاقة الإكراه العنيف المولدة للتناحر والفتنة، بحيث يعامل الإنسان الآخر بما يقبل أن يعامل هو نفسه به. يتعلق الأمر هنا بأوامر الواجب المجردة والكونية التي صاغها كانط.

أما الحكمة العملية فهي مجال التعامل مع الحالات الإنسانية المأساوية والقصوى، ذلك أن مجالي الأتيقا والأخـلاق يتصلان بالكلّيات (الفضائل والواجبات)، بينما يواجه الإنسان دومًا مستجدات إشكالية وملتبسة يحتاج فيها إلى التبصر والحكمة لحسم خيارات عصية على الضبط والانتقاء[1].

إذا اعتمدنا النموذج النظري الذي يقدمه ريكور في سبر المسألة الخلقية، أمكننا التمييز بين مستويات ثلاثة نتعرّض من خلالها للتصورات الأخلاقية في الفكر الإسلامي من منظور فلسفي مقارن.

وهكذا يمكن أن نميّز بين مجال الفضيلة أو القيم الضابطة للمدونة الأخلاقية في مقاصدها وغاياتها الجوهرية (الأتيقا) ومجال الأحكام الأخلاقية في مضامينها المجردة والكونية (أخلاق الواجب) وأخلاقيات الاهتمام بالذات وجماليات السلوك الأخلاقي (الحكمة).

أولًا: الأتيقا (أخلاق الفضيلة):

من المعروف أن أرسطو يعرف الفضيلة التي هي مرتكز الأخلاق بأنها «استعداد مكتسب إرادي، يتحدد وفق العقل من حيث علاقتنا بأنفسنا في سلوك إنسان متبصر. إنها الوسط بين رذيلتين غلوًّا ونقصًا»[2]. ونجد هذا التعريف حاضرًا في أغلب كتابات الفلاسفة في العصور الوسطى، بما فيها كتابات الفلاسفة المسلمين.

---

(1) راجع: P. Ricoeur: **lectures 1**: «Ethique et Morale» seuil 1991, pp 258–270.
SOI–Même comme un autre, seuil 1990 pp199–344.

(2) Aristote: **Ethique a Nicomaque**, Gf Garnier Flammarion, p 54.

الأخلاق من المنظور الأرسطي واليوناني إجمالًا هي التصورات الجوهرية للخير المنسجمة مع نظام الوجود، بحيث يكون السلوك الأخلاقي القويم هو التناسب مع التراتب الكوني. الفضيلة هي إذن تبوُّء المكانة الملائمة في الطبيعة، واستجابة كل كائن لطبيعته أي للخير الذي تتجه إليه غايته، والخير الأقصى هو السعادة والاكتمال وهو أساس العدالة.

ومن نافل القول إن هذا التصوّر الذي يستند لمقاربة طبيعية قد انهار مع التصورات الكوسمولوجية اليونانية والوسيطة، بيد أن فكرة أولوية الخير على العدل استعادت بعض الحضور في التصورات الجمعياتية التي ترفض المفهوم الذري غير المتعين للفردية الحديثة، معتبرة أن المعايير الخلقية لا يمكن أن تبنى على الصورية الإجرائية وإنما تستند دومًا لتقاليد قيمية تكرس صورة مسبقة للخير الجماعي[1].

ولذا فإن الإطار الأتيقي وإن كان لا يمكن أن يخضع لتأسيس عقلي كوني، فإنه الأرضية القيمية للسلوك الأخلاقي نفسه الذي يتطلب مثلًا للفعل وتقويمات قوية تجسد مبدأ التمييز الأصلي بين الخير والشر الذي اعتبر «سبينوزا» أنه ليس له مضمون معرفي إلّا أنه لا يمكن الاستغناء عنه في تصوّر وتناول المسألة الخلقية لارتباطه بمقتضى الأمر ـ الطاعة. فالمعرفة تتعلق بالتمييز النوعي بين الجيد والسيئ من حيث هي أنماط وجود لا قيم متعالية[2].

الأتيقا موقف ما قبل معرفي، سابق على الوجود نفسه، يتحدد في مستوى العلاقة الأصلية مع الآخر، أو بعبارة لفيناس إنها نمط من الدلالة والمعنى خارج سلطة النسق ونظام الوجود، يتحدد بالمغايرة المطلقة، ويستبدل سؤال الوجود الأنطلوجي بسؤال الحق في الوجود[3].

---

(1) Charles Taylor: **Les sources du moi: la formation de l'identite modern,** Boreal monreal 2003, pp 35–41.

(2) Spinoza: **L'Ethique** Gallimard 1954, p 276.

(3) راجع في الموضوع: G. Deleuze: «sur la difference de l'ethique avec une morale». Spinoza: **philosophie pratique,** Minuit 2003 pp 27–43.

لا تخضع القيم في الأتيقا للتحديد العقلي، وإنما تستمد من التقاليد الثقافية ومن السياقات الحضارية، وفي مقدمتها الينابيع الدينية[1].

يتضح هذا المسلك في استناد كانط للمرجعية الدينية المسيحية في طرح إشكالية الخير بصفته مقصدًا تقويميًا سابقًا للأوامر الأخلاقية وشرطًا لتحققها خارج قوانين العقل. في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»[2] الذي اعتبر ريكور أنه يصدر عن «تأويلية فلسفية للرجاء»، يرى كانط أن الأوامر الأخلاقية من حيث هي مقاصد قيمية تعاني في منطلقها من حالة شلل أصلية، فتعجز الإرادة عن الاطلاع بإمكاناتها، ومن ثم حاجتها للدين لإطلاقها من عقالها. فالدين وحده هو القادر على تحرير الإرادة الحرة، وهو بذا يختلف جذريًا عن الأخلاق التي تقوم على العقلانية الصورية (عندما تصبح الحرية قانونًا كليًا ملزمًا). الدين هو اعتقاد غيبي في خيرية الإنسان الأصلية، وإبرازًا لهذا الوعد المخفي الذي ترمز إليه المنظومة الدينية بما تختزنه من رموز مقدسة وسرديات خارقة ولغة وحي[3] لا يشذّ لفيناس عن هذه المقاربة من منظور يهودي، حيث يتحول معنى «الاصطفاء» لديه من القاموس اللاهوتي إلى المعنى الأتيقي بحيث يدل على الاستعداد للخير بما هو مسؤولية تجاه الآخر الذي هو الوجه المقابل للذات. إنه انسحاب الذات وانزياحها عن مركزها لصالح آخر تستجيب لنداء وجهه. ولا تتحدد المسؤولية من منظور الحرية وإنما انطلاقًا من حضور الآخر في الذات، فالأتيقا لدى لفيناس هي أتيقا اصطفاء لا أتيقا إرادة، وبذا سابقة على كل أخلاقية ومستوحاة من القيم اليهودية[4].

أين موقع الأتيقا في منظومة الفقه الإسلامي؟

يتعلق الأمر هنا بالقيم الناظمة للرؤية الأخلاقية الإسلامية وليس بالأحكام والأوامر التكليفية التي هي مناط التشريع والتحديد المعياري. وتستند هذه القيم إلى

(1) E. Levinas: **Totalite et infini**, Nijhoff Lahaye 1961, p 13.

(2) كانط: **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني دار جداول 2012.

(3) P. Ricoeur: «Une hermeneutique philosophique de la religion: Kant». **Lectures 3,** Seuil 1994, pp 19–42.

(4) Levinas: **Autrement qu'etre ou au–dela de l'essence,** Nijhoff Lahaye 1974.

التصورات اللاهوتية والأنثربولوجية التي يختزنها النسق الديني في مقوماته العقدية والرمزية. ويمكن أن نقف في هذا الباب عند مستويات ثلاثة:

أولًا: إن البنية اللاهوتية في الإسلام وإن كانت تقوم فعلًا على معيار التوحيد، إلّا أنها مزدوجة التشكل، تتوزع إلى لاهوت الغيب (الإله المجرد الذي ليس كمثله شيء ولا يكافئه أحد) ولاهوت الشهادة أو التجلي الذي يصل حدّ التشبيه الظاهر بتأويلاته المختلفة. ولا شك أن هذه الازدواجية هي التي تفسر ثراء وتنوع المنظومة العقدية الكلامية الإسلامية التي تتأرجح بين اللاهوت السلبي (نفي الصفات) والتجسيم الحرفي مرورًا بالتأويل العرفاني لصلة الحق والخلق. ولذا لا تستقيم الأطروحة الهيغلية الشهيرة حول استحالة انبثاق مفهوم الحرية في التصوّر اللاهوتي الإسلامي القائم على «التجريد اللامحدد وغير المتعين»، فلا يبقى للذات إلّا الاستسلام للواحد وإخضاع العالم له بالقوة والعنف والتعصب[1].

ثانيًا: إذا كانت البنية اللاهوتية للإسلام ترفض فكرة الاصطفاء اليهودية وفكرة التجسد المسيحية لأسباب تتعلق بجوهر ومقتضيات التوحيد، إلّا أن لاهوت التوحيد لم يفض إلى بناء ميتافيزيقا متعالية للتفكير في الألوهية (إلا في حدود فلسفية ضيقة متأثرة بالميتافيزيقا اليونانية) بل تحول إلى تصوّر أنثربولوجي واسع يتعلق بمركزية الإنسان بصفته مرآة الكون ومستودع الأمانة الإلهية ومظهر الترقي والاكتمال.

ومع أن مفهوم الاستخلاف لم يستثمر أتيقيًا في الكتابات التراثية[2] إلّا في حدود ضيقة، فإنه يؤسس في الواقع لأتيقا إسلامية شديدة الثراء، نلمس أهم محاولة حديثة لبلورتها في فكر الفيلسوف الباكستاني «محمد إقبال». يخرج إقبال هذا المفهوم من دلالة الإنابة الوظيفية عن الله في إقامة الشرائع إلى مفهوم الرشد الإنساني واضطلاع الخليفة بدور المستخلف كاملًا بعد

(1) Hegel: **Leçons sur la philosophie**, de l'histoire Vrin 1963, pp 275–278.

(2) قدم عبد النور بدار مراجعة نقدية للتصورات التراثية للاستخلاف في عمله الهام:
A. Bidar: **L'islam sans soumission**, Albin Michel 2008, pp 90–97.

ختم النبوءة الذي هو حدث يرمز لرفع الحرج عن البشر وتخويلهم الحرية والمسؤولية الكاملة على هذه الأرض. فالقرآن بهذا المعنى شهادة إلهية نهائية ودليل مرن وديناميكي لعمارة الأرض والتحقق بالكمال الإلهي[1].

ولقد حاول المستشرق الياباني «توشيهكو إيزوتسو» رصد الرؤية الأتيقيّة في القرآن الكريم -من منظور التحليل اللغوي- مبرزًا على الأخص المنظور القيمي للبنية اللاهوتية الإسلامية في مستوى الأوصاف الإلهية وعلاقة الإحسان المتبادلة بين الخالق والإنسان وتأثير هذه البنية على طبيعة السلوك الاخلاقي[2]، إلّا أن طبيعة منهجه اللساني المتمحور حول دراسة الملفوظات والتعابير حال دون استكشاف أعمق لهذه الرؤية الأتيقيّة.

كما أن رضوان السيد استظهر هذه البنية القيمية للأتيقا الإسلامية في ست قيم رئيسية ناظمة هي: وحدة الخلق والرحمة والعدل والخير العام والاحتساب والغاية[3].

ثالثًا: يبدو مبحث المقاصد القيمية جليًا في باب «مقاصد الشريعة» في الدراسات الأصولية. وبغض النظر عن الإشكال الأبستمولوجي المطروح حول مبحث المقاصد هل يشكّل محورًا من محاور المنظومة الأصولية أم هو تشكيلة معرفية جديدة بمنهجها الخاص ومنظومتها الاصطلاحية وأدواتها النظرية والعملية، فإنه مما لا شك فيه أن النسق الفقهي يخرج في هذا المبحث من نطاق التقعيد المعياري والضبط الإجرائي للأحكام إلى إطار الكلّيات الغائية المرتبطة بهوية الذات الإنسانية في مستويات وجودها المتنوعة.

---

(1) راجع محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار الهداية ط2 2000.

راجع في المنظور نفسه: سليمان بشير ديان: **الإسلام والمجتمع المفتوح، الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، ترجمة السيد ولد أباه، دار جداول 2011.

A. Bidar: **L'islam face a la mort de Dieu,** Francois Bourin, editeur 2010.

(2) Toshihiko Izutsu: **God and man in the Koran,** Ayer co, pub 1980.

(3) رضوان السيد: «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية» ـ **مجلة التسامح العدد 28**، ص 12 ـ 22.

ولعل ذلك ما أدركه العلامة «الطاهر بن عاشور» في تأكيده أن مبحث المقاصد لا يتعلق بالمباحث الأصولية التقليدية التي «تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشرع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤيد بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى علة»[1].

أصول الفقه بالمعنى الذي يبيّنه ابن عاشور لا تتعدى القواعد الكلّية المستمدة من الصنعة الفقهية في الفروع والجزئيات، وهي في مجملها تتعلق باستثمار دلالة الأحكام من الخطاب الشرعي، أي الأوامر التكليفية التي ينعقد بها التعبد وينبني عليها الجزاء والعقوبة.

ويتضح هذا المعنى من التعريفات الأصولية المختلفة للفقه. فالفقه هو بعبارة الجويني «العلم بالأحكام الشرعية»[2]. والفقيه بعبارة الغزالي هو الذي «ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه»[3]. والفقه حسب تعريف الرازي «العلم بالأحكام الشرعية» تكريرًا لمقولة الجويني[4].

وقد لخّص الجرجاني التعريفات الأصولية للفقه بقوله: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[5].

ولذا يمكن أن نجمل أصول الفقه في مباحث ثلاثة أساسية هي: منهجية تأويلية تتحرى استنباط الأدلة الشرعية، ومبحث لغوي يتعلق بدلالات الألفاظ، ومبحث أبستمولوجي يتعلق بسياقات التشريع. فهو من هذا المنظور علم يتداخل فيه التحليل اللغوي والمنطق الحجاجي وتأويلية التقنين الشرعي[6].

---

(1) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار النفائس 2011، ص167.

(2) إمام الحرمين الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية 1997، ج1 ص 8.

(3) أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، دار الكتب العلمية 2010، ص 18.

(4) الإمام فخر الدين الرازي: **المحصول في علم الأصول**، دار الكتب العلمية 1999، المجلد 1 ص 4.

(5) الشريف الجرجاني: **التعريفات**، دار الكتب العلمية 2002، ص 170.

(6) قدم حسن حنفي محاولة لقراءة أصول الفقه من منظور تحليل التجارب الشعورية، «أي فهم =

يختلف إذن مبحث المقاصد عن علم الأحكام الشرعية، لكونه لا يعنى بطبيعة وصيغ ومراتب الأوامر التكليفية، وإنما بالمنظور القيمي للخطاب الشرعي بصفته التعبير المعياري عن المقام الوجودي الإنساني (مفهوم الفطرة). ومن هنا مغزى قول ابن عاشور «إن معظم أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة أحكام الشريعة».

وإذا كان الأصوليون منذ الجويني قد تعرّضوا لمصالح الشريعة وضرورياتها، فإنما كان ذلك «يخصّ مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة»[1].

ومن الجلي أن الأصوليين طرقوا في الغالب مبحث المقاصد من باب التعليل الذي يتعلق بالقياس، مع اختلاف واسع في تحديد طبيعة العلة، هل هي الإمارة على حكم النص أو العنصر المؤثر في الحكم أو الحكمة منه. ولهذا المبحث صلة بديهية بالإشكالات الكلامية التي أقحمت بقوة في كتابات الأصوليين المتأخرين. ولقد لخص تاج الدين السبكي الجدل حول التعليل بقولته المعروفة «اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل».

وإذا كان الجويني هو أول من بلور التصنيف الثلاثي للمصالح بتوزيعها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات في مبحث التعليل الذي هو أحد مباحث القياس[2] وكان الغزالي هو أول من وضع أطروحة الضروريات الخمس أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال في مبحث الاستحسان[3]، فإن نظرية المقاصد في أفقها الأتيقي المنفصل والمنسجم لم تبدأ إلّا مع «عز الدين بن عبد السلام»، لتكتمل مع أبي إسحاق الشاطبي.

= النص برده إلى أصله في التجربة الإنسانية»..

انظر كتابه: **من النص إلى الواقع**: محاولة لإعادة بناء أصول الفقه (مجلدان) دار المدار الإسلامي 2005م ـ راجع مقدمة الجزء الثاني، ص 36.

(1) ابن عاشور: المرجع السابق، ص 167.

(2) الجويني: **البرهان**، ج 2 ص 79ـ80.

(3) الغزالي: **المستصفى**، ص 275.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن مبحث المقاصد لدى ابن عبد السلام والشاطبي تبلور في سياق صوفي جلي، ولم يأخذ شكل الكتابة الأصولية التقليدية. فكتاب ابن عبد السلام الرئيسي في المسألة يحمل عنوان «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام» مما ينمّ عن الخلفية الصوفيّة التي عرف بها، والكتاب وإن كان يعالج نظرية المصالح، إلّا أنه يتناولها من هذا المنظور القيمي التربوي.

يقول ابن عبد السلام: «ويعبّر عن المصالح بالخير والشر، والدفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها مضرات سيئات»[1].

ولا يدخل ابن عبد السلام في النقاشات الكلامية النظرية حول التعليل العقلي، وإنما يكتفي بالقول إن المعيار في تحديد مصالح الناس هو «الظنون العامة»، وهي في معظمها «معروفة بالعقل. . قبل ورود الشرع»، كما أنها مصدر اتفاق كل الشرائع. ويقدم ابن عبد السلام تمييزًا واضحًا بين مصالح الآخرة التي «لا تعرف إلّا بالشرائع»ومصالح الدنيا التي تعرف «بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المتغيرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته»[2].

إنما نلمسه جليًا في نظرية المصالح لدى ابن عبد السلام هو أن مدارها ليس وضع الأحكام، بل إن الشريعة بالنسبة إليه ليست في أساسها تقنين لمعايير ضابطة للسلوك، بل هي أتيقا عامة، فهي «كلها نصائح، إما بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح»[3].

من هذا المنظور، يُبيّن ابن عبد السلام أن الشريعة مستويان:

- مستوى تعبدي يتمحور كله حول علاقة التقرب الإلهي، أي بحسب عباراته «إجلال الإله وتعظيمه ومهابته والتوكل عليه والتفويض إليه».

---

(1) عز الدين بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، دار ابن حزم 2003، ص 9.
(2) المرجع نفسه، ص 13.
(3) المرجع نفسه، ص 14.

- مستوى تكليفي يتعلق كله «بمصالح العباد»، بحسب أسباب موضوعة ومصالح محددة[1].

ولا يخرج الشاطبي عن هذا التصوّر رغم الاتجاه الغالب في النظر إليه مجددًا في علم أصول الفقه بتطوير أطروحات الجويني والغزالي في كليات الشريعة ومصالحها خروجًا من أزمة أبستمولوجية قوضت البناء المنهجي للفكر الأصولي[2].

ونادرًا ما يقف دارسو نظرية الشاطبي حول العنوان الذي اختاره مؤلف كتاب «الموافقات» لمصنفه وهو كما ورد في مقدمته «**التعريف بأسرار التكليف**»، وقد عدل عنه بحسب اعترافه إلى عبارة «الموافقات» التي أشار إليه بها أحد أصدقائه بناءً على رؤيا في النوم[3].

والحال أن موضوع نظرية المقاصد لا يتعلق بمصالح الشرع وكلياته، بل بمقاصد التكليف التي هي من مباحث القيم والفضائل لا مباحث الأحكام استنباطًا واستدلالًا.

ومع أن الشاطبي يتعرّض بالتفصيل للأحكام التكليفية والوضعية بحسب تصنيفاتها المعيارية المألوفة في كتب أصول الفقه، إلّا أن الخلفية التي ينطلق منها هي مقاصد الشريعة بصفتها قيمًا إنسانيةً كونيةً دلّ عليها الاستقراء لا مرجعيات مؤطرة للحكم. ومن هنا عزوفه عن النقاشات الكلامية في التعليل التي يكثر منها الأصوليون السابقون عليه (خصوصًا الجويني والغزالي والرازي)، معلقًا بقوله: «والمعتمد إنما هو إنا إذا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[4].

---

(1) المرجع نفسه، 243ـ244.

(2) راجع مثلًا: عبد المجيد الصغير: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**: **قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخب العربي 1994، ص484ـ485.
وقد تتبع أحمد الريسوني مظاهر التقليد والتجديد في نظرية المقاصد الشاطبية التي اعتبرها امتدادًا لأطروحة المصالح الجوينية الغزالية ومذهب المالكية في الاستصلاح مع تطوير هذا المسلك الأصولي.
نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الكلمة 1997، ص 253ـ278.

(3) أبو إسحاق الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العلمية 2004، ص 16.

(4) المرجع نفسه، ص 220.

إن نظرية المقاصد الشاطبية في رأينا هي أطروحة أتيقيّة تتحدد في مستويات ثلاثة أظهرها «طه عبد الرحمن» في قراءته الطريفة لأصول الشاطبي:

- نظرية «المقصودات» المتعلقة بالمضامين الدلالية للخطاب الشرعي من حيث انطباقها على مقتضيات الفطرة أي الطبيعة الأخلاقية التي تتأسس عليها القيم الإنسانية الثابتة. أطروحة المصالح هنا تختلف من حيث المنهجية والغاية عن التحديد الأصولي الوارد في مباحث القياس والأدلة الإضافية للاستنباط[1].

- نظرية «القصود» المتعلقة بالمضامين الشعورية للخطاب الشرعي من حيث كون القصد عمل إرادي يؤخذ من منطوق النص ومفهومه لا يمكن الاكتفاء فيه بظاهر النص، بل إنه مدرك عقلي عملي يتجذر في ممارسة قيمية. فالعبرة في الأحكام الشرعية «بالمدلولات المقصودة لا بالصورة المنطوقة». ولقد توقف الشاطبي في نظرية القصود عند سمتي الإرادية (إرادة الشارع الأمرية وإرادة المكلف الامتثالية) والتجرد أي التجرد من الأغراض وإخلاص النية[2].

نظرية «المقاصد»التي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي، أي غاية الحكم الشرعي من حيث صبغته الحكمية وصبغته المصلحية. بالصبغة الحكمية يخرج الشاطبي من مسلك «التعليل السببي» لدى الأصوليين إلى نمط «التعليل الغائي» القائم على أحكام قيمية وحكم معنوية بحيث يصبح السبب مشروطًا بحصول الغاية من الحكم. وبالصيغة المصلحية يخرج الشاطبي من المفهوم النفعي المادي إلى مفهوم الصلاح الأخلاقي[3].

(1) راجع مبحث «بيان قصد الشارع في وضع الشريعة» من **الموافقات**، ص 221ـ222، وفيه إعادة تصوّر نظرية المصالح بتقسيماتها المعروفة.

(2) عالج الشاطبي هذه النظرية في كتاب **الأحكام من الموافقات**، ص 63ـ218.

(3) راجع **الموافقات** في القسم الثالث المتعلق بالمقاصد، ص 219ـ468.

إن ما نستنتجه من قراءة «طه عبد الرحمن» لأطروحة الشاطبي[1] هو أن النظرية المقاصدية ليست تعديلًا أو تجديدًا في البنية الأصولية الكلاسيكية وإن تناولت أغلب موضوعاتها، وإنما هي نظرية أتيقيّة في القيم الضابطة للتكليف، ومن هنا تصلح أن تكون أساس تأويلية أنثربولوجية للفقه الإسلامي. ولا شك أن الخلفية الصوفيّة المعروفة للشاطبي[2] كان لها تأثير على تصوره القيمي للفقه الإسلامي.

ويتعين أن نشير هنا إلى أن المقاصدية الشاطبية تحولت في نظر المحدثين التي افتتنوا بها إلى منهج أصولي جديد بدلًا من استكشاف الآفاق الأتيقيّة الرحبة التي ألمحنا إليها.

ثانيًا: أخلاق الواجب:

تؤسس فلسفة كانط الأخلاقية للاتجاه المحوري الذي سلكته فلسفة الأخلاق الحديثة، من حيث انبنائها على مفهوم الرشد والاستقلالية، في مقابل الانسجام مع نظام الطبيعة (الفكر اليوناني) أو الخلاص الديني (اللاهوت المسيحي).

الأخلاق من هذا المنظور هي ما يميز الإنسان بصفته قادرًا على الاكتمال والتمدن (أطروحة روسو) مما يعني نتيجتين بارزتين لهما الأثر الكبير في الفكر الحديث: تكريس مفهوم الحرية الإنسانية من حيث هي تعبير عن إرادة الذات المستقلة وتأكيد الطابع التاريخي الحركي لنمط الاجتماع الإنساني.

فالأخلاق تقتضي الحرية كملكة للتغلب على النوازع الطبيعية التي تفضي بالإنسان إلى الأنانية، ولذا كان معيار السلوك الأخلاقي هو الإرادة المجردة التي

---

(1) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2 د. ت، ص 97ـ 109.

(2) تبدو هذه الخلفية الصوفيّة واضحة في كتبه الاعتصام الذي طرح فيه تصوره للصوفية المعتدلة المجردة من «البدع» راجع على الأخص. **الاعتصام**، مؤسسة الكتب الثقافية د. ت، ص 140ـ 148.

راجع حول علاقته بالصوفيّة:

وائل حلاق: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، ترجمة أحمد موصللي المدار الإسلامي 2007، ص 218ـ219.

تتطابق مع أحكام العقل العملي الكلّية. فالفضيلة من هذا المنظور ليست قوة نفسية يتفاوت فيها البشر بل هي تحقق لاستعداد طبيعي يشترك فيه البشر بالتساوي.

الأخلاق تتخذ شكل قانون كلي وعقلاني وضروري، يستمد سمته المعيارية من الأمرية القطعية المجردة بمنأى عن سياقات ومآلات التجربة العينية وعن أي غايات خارج مفهوم الواجب والالتزام الأخلاقي بما فيها غائية السعادة التي شكّلت بالنسبة للفلسفة القديمة هدف الأخلاق[1].

وبغض النظر عمّا للنظرية الأخلاقية الكانطية من انتقادات عديدة بخصوص مثاليتها المجردة وصرامتها غير الواقعية (من هيغل إلى شوبهاور ونيتشه)، فإن فلسفات الأخلاق ما بعد الكانطية وإن كانت لا تصدر عن تصوره للطبيعة الإنسانية ومذهبه في الحق الطبيعي ومقدماته الميتافيزيقية التي اعتبر أنها من مقتضيات العقل العملي (الإله وخلود النفس والحرية) فإنها حافظت على فكرته الأساسية القائمة على مبدأ تشريع السلوك كقاعدة كلية قابلة للتعميم. وما يميز «الأخلاقيات غير التواضعية» (ابل وهابرماس وجوناس. .) هو اعتبار الأسس الأخلاقية مدار نقاش عمومي بالطرق البرهانية، لكن من منظور يفضي دومًا لمعيار الكونية الذي بدونه يسقط الخطاب الفلسفي حسب ما بيّن هابرماس في «التناقض الإنجازي» contra-diction performative. أي التعارض ما بين المقول وصيغة قوله[2].

وما يهمنا في هذا الحيز هو تبيان أهمية التأسيس القانوني للأخلاق في الفلسفة الحديثة، كما هو بارز عند كانط، ومن قبله كل فلاسفة «القانون الطبيعي» (هوبز وسبينوزا ولوك ومونتسكيو. .).

فالقانون الطبيعي الحديث يقوم على التمييز غير المسبوق بين الظاهرة الخاضعة للسببية الطبيعية والقانون بصفته حصيلة الإرادة الحرة، وعلى أولوية الذات الفردية

---

(1) كانط: **نقد العقل العملي**، ترجمة ناجي عونلي، دار جداول 2011.

(2) راجع نقد هابرماس لنيتشه وفوكو ودريدا من هذا المنظور النقدي.

j. Habermas: **Le discours philosophique de la modernite**, Gallimard 1988.

راجع بصفة خاصة الفصل المخصص لنيتشه من صفحة 102 إلى صفحة 127.

الحرة والمسؤولة (القانون الذاتي) على المدونة المعيارية (القانون الموضوعي). فهو قانون يصدر عن الطبيعة الإنسانية وليس عن الطبيعة بالمفهوم اليوناني والوسيط، وهو بهذا المعنى مصدر القانون الوضعي ومرجعيته، باعتبار أن سلطة التشريع وأهليته الممنوحتان للإنسان سببهما هو طابعه العقلاني الحر[1].

ومع أن كانط يقيم تمييزًا واضحًا بين الأخلاق بصفتها تقوم على الواجب خارج أي اعتبارات ظرفية ودون أي دوافع أخرى في حين أن الدافع القانوني قد يكون خارجيًّا وقد يقتضي الفعل القانوني اللجوء للإكراه[2]، إلّا أن القانون والأخلاق يتفقان في السمة الكونية وفي اعتبار الحرية شرطًا للتشريع الأخلاقي والقانوني معًا[3].

الأخلاق هي مجال قيم الإرادة الذاتية والقانون هو مجال تشكل وتجسد العقل العمومي أو «الإرادة المشتركة» بعبارة روسو، في حين أن الدين هو مجال القناعة الفردية. ففي مقابل المجموعة العقدية القائمة على وحدة الانتماء الديني والاتفاق حول تصوّر الخير الجوهري المشترك، أصبح النظام الاجتماعي في عصور الحداثة الأوروبية متجسدًا في أنماط جديدة من الاجتماع: الائتلاف القائم على الالتزامات (جان بودين) وائتلاف المنافع (هوبز) وائتلاف الإرادات (روسو) وائتلاف الثقة (المفكرون الليبراليون).

بيد أن هذا التمييز بين الأخلاق والقانون، أو بين دائرة القناعة الذاتية والمجال العمومي المحايد، أفضى إلى إشكالين مضاعفين هما: طبيعة ومرجعية القيم العمومية المشتركة من جهة ونمط تسيير وإدارة الصراعات المتولدة عن اختلاف وتصادم القناعات الأخلاقية والميتافيزيقية الأساسية.

بخصوص الإشكال الأول، نلمس أن فكرة القانون العمومي تعاني من خلل أصلي في البناء النظري، من حيث كونها تتأرجح بين تعاقدية اصطناعية عرضية

---

(1) راجع حول القانون الطبيعي:

Leo Strauss: **Natural Right and History,** The university of Chicago 1999.

(2) Kant: **Metaphysique des moeurs,** Vrin 1971, p 93.

(3) راجع في الموضوع: S. Goyart Fabre: **Kant et le problem du droit,** Vrin 1975.

واحتمالية (المقاربة التاريخانية) ونزوع للصياغة الموضوعية العلمية أي تحويل القيم العمومية إلى ظواهر طبيعية (المقاربة الوضعية)، مما يؤدي في الحالتين إلى مأزق فكري لا خروج منه[1].

ولذا يمكن القول مع الفيلسوف الإيطالي «جورجيو أغامبن» إن النسق القانوني الحديث يقوم على «تعليق المعيار القيمي» لإخفاء الحالة الاستثنائية التي هي الفعل المؤسس للقانون والسابق ضرورة على لحظة سيادته، فالسيادة في ذاتها حالة استثنائية. الاستثناء حسب عبارة أغامبن هو «العدة الأصلية التي بفضلها يحيل القانون إلى الحياة ويستبطنها في داخله من خلال تعليق نفسه»[2].

والمفارقة هنا هي أن مفهوم السيادة الذي هو التعبير القانوني عن حالة الاستثناء (فلا سيادة بدون التمتع بسلطة الاستثناء) مقولة لاهوتية ملتبسة حتى لو كانت تبلورت نظريًّا في الأدبيات العلمانية. لقد بيّن الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميت» أن مقولة السيادة «مفهوم لاهوتي معلمن»، أفضت إليه إحالة أوصاف الإله المطلق المشرّع إلى الدولة[3].

وليس التصوّر الوضعي للقانون إلّا مظهرًا من مظاهر هذه المرجعية اللاهوتية الملتبسة. فالقانون بمفهومه الحديث كعلاقة ضرورية بين الظواهر (ديكارت، هوبز، سبينوزا، كانط...) يطرح المشكل الميتافيزيقي حول ضمانة التطابق بين القانون والموضوع المنفصل عنه. وقد تتبع «رمي براغ» نشأة القانون بمفهومه الراهن، مبينًا أن التصوّر الحالي للقانون العمومي مرّ بمرحلة لاهوتية إطلاقية تمثّلت في اعتقاد كون قوانين الطبيعة مواطن لفرض الإرادة الإلهية على مخلوقاته بحيث لا سبيل لهم إلّا اتباعها. فلا فرق بين اعتبار القوانين تجسيدًا لإرادة الخالق المطلقة والقول بأنها حصيلة أمر إلهي. وهكذا تمّ اختزال الأمر المطلق إلى حالة طبيعية ضرورية، وتمّ تحويل مفهوم الإرادة من بعدها اللاهوتي الأصلي (القانون كتعبير عن إرادة الإله

---

(1) Leo Strauss: **La philosophie politique et l'histoire,** librairie generale francaise, pp 105–138.

(2) Giorgio Agamben: **Etat d'exception,** Seuil 2003, p 10.

(3) Carl Schmitt: **Theologie politique,** Gallimard 1988 p 47.

المطلقة) إلى بعدها البشري بإرجاع مصدر القانون وشرعيته للإرادة الإنسانية الحرة ومن ثم منحه صبغة عقلانية وموضوعية على غرار القانون الطبيعي[1].

أما إشكال إدارة الصراعات المتولدة عن تعددية القناعات الفردية الجوهرية وحيادية المجال العمومي التي هي أساس مفهوم العلمنة، فقد تمثّل في صعوبة بناء تصوّر إجرائي محض لعدالة توزيعية بدون سقف معياري قبلي. ولعل آخر محاولة في هذا الباب هي نظرية الفيلسوف الأمريكي «جون راولز»[2] التي شكّلت آخر صياغة فلسفية للأطروحة الليبرالية القائمة على أسبقية معيار العدل على معيار الخير، وعلى تعويض الإجماع الإقناعي بالإجماع عن طريق التوفيق.

ولقد بيّنت بعض الأعمال الفلسفية الأخيرة من أهمها دراسات هابرماس وجان مارك فري وتشارلز تايلور أن نموذج الفصل بين التصورات الجوهرية للخير المشترك والمجال العمومي يعاني من خلل جوهري في الحقوق المدنية بمنعه عمليًّا المواطنين من النقاش الحر حول القيم الأساسية التي تؤسس نمط اجتماعهم المنظم. كما أن هذا النموذج يفضي إلى شكل من أشكال انفصام الشخصية بين محددات الانتماء المدني ومحددات الانتماء العقدي. وما يتعين التنبيه إليه هو أن الحوار حول المسألة الدينية ـ السياسية يشهد راهنًا تحولات نوعية في المجتمعات الغربية نفسها التي أطلق عليها الفيلسوف الألماني «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية».

لقد بيّن هابرماس أنه لم يعد من الممكن إقصاء الدين من الحوار العمومي حول القيم المدنية الضابطة للشأن الجماعي، بعد أن تزايدت الحاجة إلى تدعيم السياج

(1) Remi Brague: **La loi de Dieu,** Gallimard 2005, pp 396-397.

في الاتجاه نفسه بيّن جيورجيو أغامبن أن الحقل السياسي الغربي الحديث قد جمع بين تصوّر إطلاقي لاهوتي للسلطة وتسيير اقتصادي مادي لها باعتبار أن تسيير شؤون المدينة هو نمط من التسيير المنزلي. فما تتمتع به الدولة من مظاهر مجد وقداسة إنما أريد به إخفاء حالة الفراغ التي تطبع الحكم السياسي منذ أن تحول إلى مجرد مفهوم تدبيري.

G. Agamben: **Le regne et la gloire,** Seuil 2008, pp 299-376.

(2) حول هذه النظرية راجع دراستنا:

«اضطراب المفاهيم الفلسفية: جدل الحداثة لدى ليو شتراوس نموذجًا». **مجلة التسامح** العدد 27.

المعياري الهش لديمقراطية تعددية لا تستند في بنائها الشرعي إلّا على نظرية إجرائية للعدالة لا يمكن أن تقدم الإجابات الجوهرية على الإشكاليات الوجودية الكبرى للإنسان المعاصر.

ومن الطبيعي أن عودة الدين هنا لا تعني رجوع الدور القديم المؤسسة الدينية في الشأن الاجتماعي ـ السياسي، وإنما انفتاح ميدان الحوار العمومي على الآراء والقيم الدينية في سياق مسلك برهاني حجاجي مفتوح بدون سقف عقدي أو معياري مسبق[1].

كيف يمكن النظر للمسألة الأخلاقية في الإسلام؟ وما هي علاقة الأخلاق والقانون في الفقه الإسلامي؟

يتعين هنا التنبيه إلى الصورة السائدة في بعض الأدبيات الاستشراقية حول خلو الإسلام من نزعة أخلاقية بالمفهوم الحديث الذي حددنا، أي أخلاق الواجب المستندة للحرية الذاتية خارج أي وصاية خارجية، مع اعتبار الفقه مدونة قانونية تكرس العلاقة العضوية بين الديني والسياسي في الإسلام[2].

ومع أن الجيل الأول من المستشرقين من نوع كرستيان سنوك هورجونج[3] وغولدزيهر[4] وشاخت[5] مال إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مجرد مدوّنة تشريعية عامة «غير معقلنة» ولا يمكن أن تكون منظومة قانونية بالمفهوم الحديث، إلّا أن هذا

---

(1) J. Habermas: «religion et sphere publique» in **Entre naturalisme et religion. les defis de la democratie,** Gallimard 2008 pp 170–211.

J. M. Ferry: **La religion reflexive,** editions du cerf 2010.

C. Taylor: **A secular age Belknap,** Harvard University, press 2007.

(2) راجع مثلًا: .

Bernard Lewis: **The political language of islam,** University of Chicago, press 1991.

Louis Gardet: **l'Islam relgion et communaute,** Desclee De Brower 2002.

(3) Christian snouck Hurgronje: **Oeuvres choisies** Brill 1957.

(4) Ignaz Goldziher: **Le dogme et la loi de l'islam,** edition de l'eclat 2005.

(5) Joseph Schacht: **The origins of Muhammadan,** jurisprudence, Clarendon press, Oxford 1950.

التصوّر الذي تبناه عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر[1] قد أفضى تدريجيًا إلى فكرة القانون الإسلامي الكلي و«الجامد» الذي يتعارض مع أي فكر أخلاقي إنساني[2].

إنما نريد أن نبينه هو أن البُعد الأخلاقي هو المحدّد الأساس للأحكام الفقهية، التي لا يمكن النظر إليها كمدونة قانونية وضعية، بل معايير ضابطة للسلوك بين الأفراد حسب الشرطين الأساسيين المطلوبين في الحكم الأخلاقي: أي مبدأ الحرية ومبدأ الشمولية. ولقد ذهب «محمد عبد الله دراز» في دراسته الرائدة حول الأخلاق في القرآن إلى أن المنظومة الأخلاقية في الإسلام تنسجم في الجوهر مع الفلسفة الأخلاقية الكانطية.

يجمل دراز مرتكزات النظرية الأخلاقية في الإسلام في خمس محددات هي: الواجب (أو الأمر) والمسؤولية (أو التكليف) الغاية (أو النية) العقوبة (أو الجزاء) الجهد (أو الكسب).

ويرفض دراز النظر إلى الأخلاق القرآنية بصفتها أخلاقًا دينيةً، لكونها لا تتعلق بتنظيم العلاقة بين الإلهي والبشري، كما أنها في مجملها تضبط السلوك الخارجي لا الحياة الروحية التي تتعلق بالقلب وبالوعي الذاتي الداخلي، تنيط تحقيق القيم العادلة في الأرض وبوسائلها، لا في السماء وحدها. والأحكام الأخلاقية في القرآن الكريم ليست معلقة على الجزاء الأخروي وحده ولا هي أوامر مطلقة لا تقبل التعقل والفهم، بل تستند لبراهين عقلية ولمقاصد إنسانية، وتراعي الأحوال الواقعية للإنسان وتعالج سلوكه عبر منهجية تربوية مرنة ومتدرجة.

---

(1) Max Weber: **Sociologie de la religion,** Puf 1986.

(2) راجع حول الدراسات الاستشراقية التي تناولت النسق المعياري الإسلامي المقدمة النقدية لجونسون في كتابه: .

Baber Johansen: **Contingency in a sacred law and ethical norms in the muslim fiqh,** Leiden Brill 1999.

راجع أيضًا من المنظور النقدي:

Harald Motzki: **The origins of Islamic jurisprudence**. Leiden Brill 2002.

صحيح أن العامل الديني يدخل في اعتبار الشارع، سواء لوضع قاعدة تنظيمية لجانب من جوانب السلوك الإنساني، أو لتوفير ضمان قوي لفاعلية الحكم، أو لتبرير منحى لا يمكن للعقل الحسم فيه، لكن في كل الأحوال لا يلتبس الديني بالأخلاقي ولا يتبع أحدهما الآخر أو يحدّده.

وفي معالجته للمصدر الديني للأخلاق القرآنية، يُبيّن دراز أن القرآن صريح في القول بأسبقية قانون الضمير(الفطرة) على الدين الوضعي. فالشعور بالخير والشر والعدل والظلم مفطور في النفس البشرية. فما تقوم به الشرائع هو تأكيد هذا القانون الطبيعي وتكميله وتوضيحه. كما أن الحكم الوضعي لا يُفرض بالإكراه، ولا يكون حكمًا أخلاقيًا إلّا بقبولنا له وتحوله إلى معتقد داخلي يحكم السلوك دون رياء أو مراعاة لمنافع ذاتية. وهكذا ليس الطابع الإلهي للحكم القرآني سوى مرحلة وسطى بين شعورين إنسانيين ضروريين.

ويستخدم دراز مصطلحات النقدية الكانطية للتمييز بين الديني الذي يتعلق بالوجود الأمثل وبالجمال في ذاته موضوعًا للمعرفة والمشاهدة والحب، والأخلاقي الذي يتعلق بالمثال الأسمى والفضيلة. ولكي يلتقي المفهومان لا بدّ من توسط مستوى ثالث، يكمن في استكشاف الصفات الأخلاقية العليا في الخالق وفي تحويل شريعته إلى أحكام ذاتية. فبدون هذا التوسط، يظلّ الفصل متجذرًا بين الوجود والمثال.

وبغض النظر عن المجالات الرحبة التي تركت لتقدير البشر، فإن الحكم القرآني يتطلب في تنفيذه الاعتبارات الإنسانية من إمكان تطبيق وإكراهات واقع وموازنة بين الأولويات. وبهذا المعنى يساهم الإنسان في الفعل التشريعي.

وفي معالجته لموضوع القصد الأخلاقي، يعترف دراز أن ما يميّز المنظومة الأخلاقية القرآنية هو تأكيد الموقف الإسلامي على أن الغاية الوحيدة من الفعل هي مرضاة الله، بيد أنه يرى في هذا الموقف سموًا بسلطة الواجب في أرفع معانيه وأكثرها فاعلية.

فالمنظومة الأخلاقية من هذا المنظور متكاملة ترفض التحديدات الجزئية (كالتمييز بين الأخلاق الفردية والاجتماعية والصوفيّة والإنسانية وأخلاق العدالة

وأخلاق الرحمة). ففي الأخلاق القرآنية يجتمع العدل والرحمة، الفردي والجماعي، البشري والإلهي، من منطلق التقوى بصفتها عاملًا دافعًا للخير وكابحًا للشر. إنها أخلاق كلية شاملة تتعامل مع مختلف أنماط الوجود الإنساني ودرجات الأهلية القيمية[1].

إن أهمية أطروحة دراز التي لخصنا تكمن في كونها على الرغم من قدمها النسبي (صدرت بالفرنسية أول مرة عام 1951) تشكّل إلى حدّ الآن أهم محاولة شاملة لصياغة الأخلاق الإسلامية من منظور فلسفة الأخلاق، باعتماد المقاييس الكانطية.

ومع أن الإطار المرجعي للمؤلف انحصر في القرآن الكريم، إلّا أن الكتاب تناول على نطاق واسع الآراء الكلامية والفقهية في المسائل التي درسها.

وفي اعتقادنا أن مكمن الإشكال الفلسفي المحوري الذي عالجه دراز جزئيًّا وفي مواضع مفككة هو إشكال **غائية** الحكم التكليفي مصدرًا وغايةً، الذي يتوقف عليه تحديد القيمة الأخلاقية للفعل.

ولا بدّ هنا من تمييز هذا المبحث عن مبحثين متداخلين معه في الكتابات الأصولية: مبحث التحسين العقلي الذي شغل المتكلمين(غرضية الفعل الإلهي) ومبحث المقاصد الذي توقفنا عنده في ثنايا هذا العمل.

فالحكم الشرعي باصطلاح الأصوليين هو «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، طلبًا أو تخييرًا أو وضعًا»، أو باصطلاح الفقهاء «الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة والإباحة»[2].

نستنتج من هذا التعريف الذي يتكرر بألفاظ متقاربة في الأدبيات الأصولية أن السمة المعيارية للفعل تابعة لمرجعيته (أي مصدره الإلهي) ولمنزلته في سلم الأمرية التكليفية.

---

(1) M. A. Draz: **La morale du coran edition du ministere des habous et des affaires islamiques,** Rabat 1983, pp 533–541.

(2) عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، دار الحديث 2002، ص 116.

ومع أن الأصوليين والفقهاء اختلفوا في مسألة غائية الفعل بمعنى غرضيته في مصدر التكليف بحسب مدارسهم الكلامية، فذهب المعتزلة إلى مذهب التحسين العقلي واعتبروا الأحكام معللة بالعقل، في حين ذهب الأشاعرة إلى رفض التعليل العقلي وتمسكوا بالمعيارية التوقيفية[1] إلّا أن القائلين بالقياس ـ وهم جمهور الأصوليين ـ أخذوا بشكل ما من أشكال التعليل العقلي.

فسواء اعتبرنا العلة حكمًا أو وصفًا مناسبًا أو أمارة مصلحة وهي التحديدات التي لخص فيها الغزالي التعريفات الأصولية للعلة[2] فإنها لا تتعلق بالمراد الإلهي من الفعل(أي الغرض) بل مناط الحكم، أو بلغة الأصوليين «الوصف المؤثر في الحكم»، سواء كان هذا التأثير ذاتي (المعتزلة) أو بفعل الشارع (الأشاعرة).

وحتى ابن حزم الذي يرفض أشدّ الرفض مبدأ القياس ومفهوم التعليل لا يخرج عن هذا التصوّر بقبوله فكرة السبب التي هي نمط من العلة أطلق عليه بعضهم «العلة الجعلية»(أي علة بفعل الشارع).

يقول ابن حزم: «إن العلة هي اسم لكل صفة توجب أمرًا إيجابًا ضروريًّا، والعلة لا تفارق المعلول البتة... وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلًا من أجله لو شاء لم يفعله... وأما العلامة فصفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه»[3].

فلا أهمية كبرى إذن للنقاش الكلامي ـ الأصولي حول غرضية الأحكام اللاهية أي قابليتها للتعليل العقلي، ما دام الاتفاق قائمًا حول معقوليتها سواء بالقول بالتحسين الذاتي (الأطروحة الاعتزالية) أو بالتحسين الارتجاعي أي إدراك علتها بعد وضعها شرعًا (الأطروحة الأشعرية).

---

(1) راجع الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الكلم الطيب 2009، ص 549.

(2) الغزالي: **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، دار الكتب العلمية 1999، ص 216.

(3) ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث 2005، الجزء 8 ص 1167.

إن مكمن الإشكال هو ما فات البعض من إدراك الفرق الجوهري بين نمطين من العقلانية الكونية باستعارة عبارات «رورتي»: عقلانية «الموضوعية»(المعرفة المجردة للظاهرة) وعقلانية «التضامن» أي الالتقاء حول قيم جامعة مؤسسة على الممارسة والعمل[1]. وقد تعلمنا منذ «نيتشه» أن المعارف هي في عمقها تقويمات وتأويلات حيوية لا أحكام مجردة وموضوعية، ولا تنفي معياريتها طابعها العقلاني ما دامت ذات بنية برهانية تتحرى الإقناع وإن لم تستند لأحكام الواقع بصفته تطابقًا بين الوعي والظاهرة.

من هذا المنظور نفسه لا يمكن أن نقول إن الأحكام الفقهية قوانين بالمعنى الوضعي الحديث.

وكان المفكر القانوني التونسي «عياض بن عاشور» قد ذهب إلى القول إن القانون في الإسلام هو في آن واحد التعبير عن الإرادة الإلهية ودعامة النظام الاجتماعي وتجسيد العدالة والقوة الرادعة للشر وعلامة وحدة الأمة. فالقانون في الإسلام إذن هو من هذا المنظور «لاهوت كوني» كامل حسب عبارة «رالف ستهلاي»[2].

بيد أن تحويل الأمرية الفقهية إلى أمرية قانونية هو حصيلة مسارين متداخلين ومتزامنين: المسار الاستشراقي الذي توقفنا عنده ومسار الأيديولوجيا الإسلامية التي تبنت فكرة تأسيس الشرعية الإسلامية على المرجعية العقدية للقوانين. والأصوب أن يقال إن الأمرية الفقهية تضع قيودًا وضوابط أخلاقية للأمرية القانونية ولا تؤسسها أو تعوضها. ولذا يمكن القول مع طه عبد الرحمن إن الفقه «أمرية مضادة» هدفها هو «إقامة تدابير محكمة تدفع الشطط الذي تقع فيه الأمرية البشرية»[3] وهذا هو معنى

---

(1) R. Rorty: **Contingency, irony and solidarity,** Cambridge University, Press 1989.

(2) Yiad Ben Achour: **Au fondements de l'orthodoxie Sunnite,** Ceres tunis 2009, pp 55-56.

(3) طه عبد الرحمن: **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي 2012، ص380.

الحدود الشرعية التي ليست مدوّنة جنائية بل هي ضوابط حادة من شطط الإنسان في التجاوز وفي العقوبة معًا.

ثالثًا: أخلاق الحكمة

لاحظ الفيلسوف الفرنسي المشهور «ميشال فوكو» في أعماله الأخيرة أن الأخلاقية الغربية قامت على نفي سؤال: «الاهتمام بالذات» للتمحور حول سؤال «معرفة الذات». الاهتمام بالذات من هذا المنظور نمط من الانفلات من الأخلاق بصفتها مدوّنة من الأوامر الكلّية المقننة. ويُبيّن فوكو أن هذا التصوّر يرجع للأخلاق المسيحية التي جعلت من التخلص من الذات شرطًا للخلاص، مما ولد مفارقة مفادها أن طريق معرفة النفس أفضى إلى التملص منها.

ويرى فوكو أن الحداثة الغربية ورثت هذا التصوّر الاجتماعي للأخلاق بصفتها معايير سلوك قويم يضبط العلاقة بالآخرين. وعلى الرغم من أن الأخلاقية المسيحية تعرّضت منذ القرن السادس لانتقادات فلسفية متواصلة، إلّا أن هذه الانتقادات انطلقت من أهمية معرفة الذات والتعرّف عليها لا الاهتمام والعناية بها. بل إن المعرفة بالذات (أي الذات المفكرة) أصبحت منذ ديكارت إلى هوسرل المسار إلى المعرفة إجمالا[1].

يُميّز فوكو هنا بين نمطين من الأخلاقية: أخلاقية القوانين والمعايير وأخلاقية الاهتمام بالذات بما يعنيه ذلك من عمل على النفس ورقابة لها، ومن نزوع للترقي والاكتمال.

ويمكن القول إن الفقه الإسلامي يؤسس للأخلاقيتين، حتى لو كان عني بصياغة الجانب المنضبط بالأحكام.

ولقد أدرك الغزالي هذا الأمر فاعتبر الفقه علم دنيوي اقتضته طبيعة الحالة الإنسانية المتوحشة: «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق

---

(1) Michel Foucault: **Dits et ecrits,** tome 2 Quarto/Gallimard 2001, pp1607–1608.
راجع أيضًا: السيد ولد أباه: **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،** دار المنتخب العربي 1994، ص 208ـ212.

إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده، إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم في أمور الدنيا، ولعمري إنه متعلق أيضًا بالدين ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا»[1].

فالفقه بهذا المعنى يتعلق بالأحكام الضابطة لمعايير سلوك البشر في ما بينهم، فضلًا عن الجانب الخارجي من العبادات. بيد أن علماء الإسلام طوروا منذ بدايات تدوين الفقه نمطًا آخر من الخطاب الفقهي يتعلق بالتجربة الدينية في جوانبها الخلقية المكتملة التي تتجاوز حدود الضبط الحكمي.

الأخلاق بهذا المعنى الثاني هي علاقة بالذات وفن عيش وجمالية سلوك تنزع نحو هدف التحقق بالأسماء الإلهية، من خلال تجربة وجودية خصبة وغير متناهية يسعى فيها الإنسان لمعرفة ربه من خلال استكشاف نفسه بدل نفيها[2].

ولقد بيّن الإمام زروق الفرق بين الفقهين بقوله: «حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته. وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك»[3].

ومع أن التأليف في أخلاقيات الاهتمام بالذات بدأ مبكرًا في الإسلام متوازيًا مع تقنين الأحكام ومرتبطًا بها كما هو جلي في كتابات الجيل الأول من المتصوفة كالمحاسبي[4] والخزار[5] وأبي طالب المكي[6]، إلّا أنه أقصي من المباحث الفقهية بعد اكتمال صياغتها التقنية المنهجية الصارمة. وهكذا تحوّل فقه الاهتمام بالذات إلى نمط من العلم الباحث دومًا عن الشرعية الأبستمولوجية في نظام البناء الشرعي.

---

(1) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم 2005، مجلد واحد، ص 25-26.

(2) Christian Jambet: **Qu'est ce que la philosophie islamique**?, Gallimard 20011, pp 118–119.

(3) أحمد زروق: **قواعد التصوف**، دار البيروتي 2004، ص 40.

(4) أبو عبد الله الحارث المحاسبي: **الرعاية لحقوق الله**، المكتبة التوفيقية د. ت.

(5) أبو سعيد الخزار: **الطريق إلى الله كتاب الصدق**، تحقيق ودراسة عبد الحليم محمود، دار المعارف ط5 1988.

(6) أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، دار الكتب العلمية 1997.

ولقد برزت بعض المحاولات العلمية الهامة لدمج فقه الأحكام بفقه التزكية، أخذت مسلكين: المسلك الأشعري الذي بلوره الغزالي في مشروعه لإحياء علوم الدين، والتقليد الحنبلي لدى ابن مفلح المقدسي وابن القيم.

ذهب الغزالي إلى مسلك تأويلي يبحث في أسرار العبادات وآداب التربية الصوفيّة، من منطلق طلب الصدق في السلوك التعبدي واضعًا أسسًا مكتملة لعلاج النفس من «مهلكاتها» وصولًا لهدف أسمى هو المحبة لله التي هي «الغاية القصوى بين المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلّا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها»[1].

أما ابن مفلح وابن القيم فقد حاولا بناء علم للآداب الشرعية يكون بديلًا عن الاصطلاحات الصوفيّة التي بدأت تستقل أوانها عن المدونة الفقهية. الآداب الشرعية من هذا المنظور هي من كمالات العبادة ومحاسن السلوك، تبرز على شكل نصائح ومأثورات في كتاب المقدسي[2] وفي شكل تحليلي موسّع لدى ابن القيم الذي يقرر أن «الدين كله خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين، وكذلك التصوف»[3].

إن ما نريد أن نبيّنه في خاتمة هذه الدراسة هو أن الكتابات الصوفيّة بلورت نظريًّا وعمليًّا فقه الاهتمام بالذات، ولم تكن مجرد شطحات وممارسات باطنية.

لقد أوضح «إريك جفروا» أن مأزق الفكر الإسلامي الوسيط متأت في كونه عزف عن نموذج الإصلاح الصوفي الذي تبلور بقوة بعد سقوط بغداد والأندلس واختار بديلًا منه الاجتهاد الفقهي المحدود بالقياس التمثيلي المقيد بالأعراف الاجتماعية والثقافية للمجتمعات القبلية العربية.

---

(1) **إحياء علوم الدين**، ص 1656.

(2) محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، دار ابن حزم 2005. ويُبيّن المؤلف في مقدمته إنه يسلك طريقًا مألوفًا لدى أهل الحديث والحنابلة خصوصًا (ص 7 من الكتاب).

(3) ابن القيم: **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، دار الحديث 2005، ج2 ص 252.

فالتصور السائد هو أن انحسار حركية الفلسفة (فشل المشروع الرشدي بلغة الجابري) أو القضاء على العقلانية الاعتزالية هو سبب إخفاق المجتمعات المسلمة في المرور نحو عصر النهضة والحداثة، مما ترجمه الانزلاق نحو الطرقية الصوفيّة «المعطلة للعقل». يرفض «جفروا» بشدة هذه القراءة مبينًا أن التصوف الإسلامي قدّم تصورًا عقلانيًا أكثر صرامة ودقة من العقلانية الفلسفية والكلامية، يلائم التصورات الأبستمولوجية والتأويلية الأكثر حداثة. والعائق الذي حال دون استيعاب العقلانية الصوفيّة هو اختزال المفاهيم والتصورات الصوفيّة في جماليات الذوق وباطنية التجربة الروحية بدل النظر إليها كمنظومات فلسفية كاملة[1].

يتعين من هذا المنظور إخراج التصوف من قالبه الباطني لتطبيع وضعه المعرفي داخل الحقل النظري تأويليًا وأبستمولوجيًا. ذلك أن التصوف ليس كما يظن عادة لغة رمزية شاعرية يحتكرها خاصة الخاصة، وإنما يتأسس على مجموعة من الأدوات النظرية والمنهجية التي يمكن أن تُصاغ بلغة مفهومة للجميع، بشرط الخروج عن حجب المنطق التعليلي المجرد الذي يختزل إليه عادة العقل. .

يجدر التنبيه هنا إلى أن الفكر الصوفي بلور اتجاهين هامين لم تُبنِ عليهما النتائج المطلوبة والمتوقعة وهما: إرساء إسلام الفرد والذات، وتحرير مسالك التأويل والقراءة.

أما الاتجاه الأول فيبدو جليًا في التناقض الذي كثيرًا ما يظهر بين الفقهاء الذين هم حراس المشروعية الأرثوذكسية والمتصوفة الذين اعتبروا أن التدين تجربة فردية لا تنال بالتواضعات والرسوم، وإنما بالمعاناة والمجاهدة الشخصية. ومع أنهم طالبوا بالشيخ المرشد وحثّوا على صحبته، إلّا أنهم اعتبروا «أن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، وأن الوصول لا يتمّ إلّا بالتخلص من وصاية الشيخ نفسه بعد تحقيق المبتغى من التوجيه والرعاية.

أما الاتجاه الثاني فيبدو جليًا في النسق التأويلي الصوفي الذي رفض مبدأ تساوق دلالة النص مع الفهم اللغوي بحسب درجة الإبلاغ والتخاطب كما يقننها

---

(1) Eric Geoffroy: **L'islam sera spiritual ou ne sera plus,** Seuil 2009, pp 106-121.

النسق التداولي المشترك. فباعتبار أن مصدر النص إلهي، لا بدّ من الإيمان بلا محدودية كثافته الدلالية المطلقة التي لا يجوز حصرها في المألوف التعبيري الإنساني. صحيح أن هذا المستوى الأول من السياق الدلالي ضروري في التكاليف العبادية وأصول المعاملات، إلّا أنه لا بدّ من تجاوزه في عمق التجربة الروحية، إذ إن قلب المتلقي هو محور التأويل وليس النص ذاته بصفته حمّال أوجه يعكس حال القارئ ومدى اتساع رؤيته.

وإذا ترجمنا هذين الاتجاهين بلغة العصر واهتماماته، أمكننا القول إن الخطاب الصوفي قادر اليوم على توجيهنا في طريق الحداثة المعرفية والمجتمعية بتجذير إسلام الفرد والتجربة الروحية الشخصية خارج قبضة المؤسسة الدينية (التي إن كانت غير موجودة نصًّا فهي قائمة واقعًا)، وبدفع الاجتهاد التأويلي المفتوح وتعدد القراءات المشروعة للنص بحكم مشاركة القارئ في إنتاج الدلالة في ما وراء الطابع المطلق للمصدر الأصلي.

إن هذين المبدأين يرسمان الإطار النظري لأخلاقية الاهتمام بالذات في الفقه الإسلامي بمفهومه الأوسع، وهو مبحث فلسفي لا يزال ينتظر التأسيس والبحث.

الفصل التاسع

الذاتية والاعتراف في الفكر الإسلامي المعاصر: فلسفة الدين الإيرانية نموذجًا

شكّل صدور كتاب «إدوارد سعيد» المشهور «الاستشراق» Orientalism سنة 1978[1] حدثًا فكريًا مؤسسًا في الدراسات الجنوبية المتعلقة بنقد المركزية الغربية وهيمنة النماذج النظرية والبراديغمات التفسيرية المرتبطة بها.

ومع أن الأدبيات النقدية للتغريب والهيمنة الغربية ليست بالجديدة، بل واكبت مبكرًا فكر تيارات المقاومة ضد الاستعمار، كما نلمس بوضوح في كتابات «فرانز فانون»[2] و«جلال أحمد»[3] و«اميه سيزير»[4]، إلّا أن أهمية كتاب إدوارد سعيد تتمثّل في نقل الدراسات الجنوبية من سردية النقد السياسي والأيديولوجي إلى مناهج تأويل النص الراهنة وآليات تحليل الخطاب الجديدة المستمدة من حفريات «ميشل فوكو» وتفكيكية «جاك دريدا».

الخطاب الاستشراقي من هذا المنظور هو نص تلتقي فيه إرادة الحقيقة برهانات السلطة، ويمتزج فيه المعرفي بالقوة.

وقد انجر عن النموذج الذي قدّمه «إدوارد سعيد» اتجاهان فكريان بارزان في حقل الدراسات الجنوبية:

---

(1) Edward Said: **Orientalism**, Routledge & Kagan 19781.

(2) F. Fanon: **Les damnes de la terre**, (1961) **La Decouverte** 2011.

(3) جلال آل أحمد: **نزعة التغريب**، ترجمة حيدر نجف، دار الهادي 2000.

(4) A. Cesaire: **Discours sur le colonialism**, Presence africaine 1955.

- «الدراسات ما بعد الاستعمارية» Postcolonial studies التي ظهرت في الثمانينيات في الجامعات الأمريكية قبل أن تنتقل إلى أوروبا. ويتمحور هذا الاتجاه حول مباحث هوية وتاريخ الشعوب المستعمرة من منظور نقدي للمقاربات التاريخانية والاجتماعية الغربية الحديثة. ولقد تأثرت هذه الدراسات بفلسفات «ما بعد الحداثة» وبالأطروحات الماركسية الجديدة (أنطونيو نغري، مايكل هردت. .)[1].

الدراسات السفلية Subaleltern studies: التي ظهرت في الهند منذ بداية الثمانينيات، وتمحورت حول النزعة النقدية نفسها، من منظور إعادة الاعتبار للهوامش والأرباض مقابل المراكز العالمية المهيمنة، وإعادة الاعتبار للهوامش الاجتماعية والطبقية مقابل السلط المهيمنة اجتماعيًّا ومعرفيًّا[2].

ظلّ الفكر الإسلامي بعيدًا عن التأثير الفكري والمنهجي لكتاب «إدوارد سعيد» على الرغم من الاحتفاء الكبير بهذا العمل الذي نظر إليه بصفته تصفية حساب جذرية مع الكتابات الاستشراقية المناوئة للإسلام والعرب.

صحيح أن مدرسة «إسلامية المعرفة» التي تأسست في سياق الدراسات الاجتماعية الإسلامية في الولايات المتحدة (معهد الفكر الإسلامي بواشنطن) تبنت جانبًا من النقد الأبستمولوجي والمنهجي الذي بلوره «إدوارد سعيد»، لكنها انتهت إلى توظيف هذا النقد في تكريس فكرة الخصوصية الثقافية من منظور عقدي انكفائي ومغلق أحيانًا.

إن ما نريد أن نبينه هنا هو أن إشكاليّة الهوية والكونية (الحق الذاتي والجامع المشترك) قد تبلورت في الفكر الإيراني المعاصر برصانة نظرية وعمق فلسفي لا نلمسهما في الأدبيات الإسلامية العربية. وسنقف عند مفكرين من أبرز المفكرين

---

(1) D. Chakrabarty: **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference,** Princeton university press 2000.

(2) R. Guha–G. C. Spivak: **Slected subaltern studies,** Oup 1989.

الإيرانيين المعاصرين ومن أكثرهما تأثيرًا وانتشارًا: هما الفيلسوف وعالم الاجتماع «علي شريعتي» (ت 1978) والفيلسوف ومؤرّخ الأفكار «عبد الكريم سروش» (و1945).

1- شريعتي: التأسيس الأيديولوجي للإسلام من أجل العودة للذات:

يمكن القول إن «علي شريعتي» هو بمثابة «فخته» الثورة الإيرانية، على الرغم من أنه توفي في ظروف غامضة عامًا واحدًا قبل انتصارها. تبرز السمات التعبوية النضالية والتحشيدية في كتاباته الغزيرة التي هي في غالبها محاضرات ودروس موجهة لقطاع واسع من المثقفين والرأي العام. إلّا أن شريعتي يظلّ بالرغم من شخصيته السياسية المناضلة مفكرًا أصيل النص، قوي الحجة، عميق النظر.

يتمحور مشروع شريعتي حول بناء «أيديولوجيا إسلامية» تقدّم رؤية متكاملة للكون والتاريخ تتأسس عليها تجربة عملية فاعلة تحرر الإنسان من السلط والإكراهات المقيدة، وفي مقدمتها السلط السياسية والمعرفية وسلطة المركزية الثقافية الغربية. يقدم «شريعتي» مشروعه الفكري في صيغتين: نظرية منهجية وتطبيقية تأويلية (من خلال الاشتغال على الذاكرة التاريخية والمتخيل الجماعي).

يبيّن شريعتي هذا التصوّر بقوله: «إن ما يجعل الأرض في رأيي صالحة للإنبات هو: الأيديولوجيا. رؤية كونية متحركة وأهداف مشتركة أو ما يعبّر عنه بكلمة واحدة بالإيمان، وهو ما يوحّد حركة وقدر ووسائل ووحدة في المجتمع»[1].

يستخدم شريعتي مقولة الأيديولوجيا بدلالتيها: منظومة رؤية العالم (دلتاي) ودليل الوعي (ماركس)، ويعتبرها في آن واحد ضرورة معرفية لتقديم الدين بمنهج إصلاحي حديث وضرورة عملية لتثوير المجتمع وتحريره من «الاستلاب». تبدو الاصطلاحات الماركسية والوجودية حاضرة بقوة في عبارات شريعتي ممزوجة بالعبارات القرآنية

---

(1) علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي، شتا الزهراء للإعلام العربي ط2 1993، ص 146.

والرموز الشيعية، حيث يقول: «الإسلام أيديولوجية ـ تبني الإنسان المتعالي والأمة الوسط الشاهدة على أبناء الإنسانية ـ وهو في الوقت نفسه ثورة اجتماعية أيضًا، تستهدف بناء المجتمع اللاطبقي، الحر القائم على «القسط والعدل»، بواسطة بناء أفراده على الوعي والحرية والمسؤولية»[1].

يقدم شريعتي جانب الرؤية والمنهج في كتابه الرئيسي «معرفة الإسلام»(إسلام شناسي) الذي يمكن أن يكون امتدادًا واستكمالًا لمشروع الفيلسوف الهندي الكبير «محمد إقبال» في تجديد الفكر الديني. ولا تخفى السمات المشتركة بين كتابي إقبال وشريعتي من حيث المنهج (محاضرات عامة) والموضوعات والنفس الفكري، على الرغم من اختلاف المرجعيات والخلفيات الفلسفية.

يقدّم شريعتي المنظومة التصورية للإسلام من منطلق إنساني اجتماعي يمتزج فيه العقدي بالتاريخي بمنأى عن الإشكالات الكلامية الكلاسيكية. من هذا المنظور يحدّد أركان «الإسلام الأول» (أي النموذج الأصلي المكتمل مقابل التجارب التاريخية) في المحددات التالية:

- العلاقة المباشرة بين الله والإنسان التي تعني بالنسبة له أساس نظرة اجتماعية ينمحي فيها التمييز العرقي والأسري والاجتماعي وتقوم فيها المساواة الكاملة بين البشر في إطار علاقة قرب لا توسط فيها بين الخالق والمخلوق.
- العدالة بصفتها مساواة طبيعية ووجودية بين الأفراد والجماعات (الأخوة) وليس مجرد «مساواة حقوقية» صورية أو نظرية. فحقوق الإنسان الرئيسية في الحريات والتكاليف والواجبات تقوم على دعامة أنطولوجية وكونية (في مستوى الخلقة الأصلية والفطرة الطبيعية) وليس على أساس مدونات قانونية أو معيارية تواضعية.
- التصور الديمقراطي للسلطة السياسية (الشورى والانتخاب والتعاقد الحر).
- التصور التجريبي والعقلاني للطبيعة.

---

(1) علي شريعتي: **الأمة والإمامة**، دار الأمير 1992، ص 195.

- النظرة التكاملية للدين والمجتمع (الانسجام بين الدين والمدنية).
- التصور الحركي للتاريخ بصفته قوانين انتظام المجتمع البشري أو بالتعبير الإسلامي «السنن الكونية التي لا تتبدل»[1].

من الواضح أن شريعتي يسعى في تأسيسه الأيديولوجي للإسلام الحديث إلى بلورة نمط جديد من اللاهوت على غرار «لاهوت التحرير» المسيحي أو «لاهوت الأرض» (بلغة حسن حنفي الذي لا يخفى تأثره بشريعتي الذي زامله في الجامعة الفرنسية).

التوحيد من منظور شريعتي ليس مفهومًا عقديًّا صرفًا ولا يتلخص في أدلة وجود الله وإنما هو تجربة وجودية وإنسانية، «فليس الغرض الخوض في مباحث كلامية أو فلسفية، بقدر ما هي محاولة للتعرّف على روح التاريخ والنفسية الاجتماعية»[2].

من هذا المنظور، تدرّس عقيدة التوحيد من حيث هي تجربة عملية فردية واجتماعية: «التوحيد هو الشكل الوحيد من أشكال العبادة القادرة على أن تمنح العبد يقينًا وطمأنينة وأملًا والتزامًا، وتعطي الوجود هدفية ومعنى، وبعبارة أخرى التوحيد يستبطن في ذاته كل الآثار التي يخلفها الاعتقاد الديني في حياة الإنسان ببعديها المادي والمعنوي»[3].

وفق هذا التصوّر يُعيد شريعتي بناء المفاهيم الدينية من منظور أيديولوجي، مميزًا بين «الدين التبريري» القائم على «الشرك» الذي هو النظام الطبقي التمييزي و«الدين الثوري» الذي هو دين التوحيد القائم على المساواة والحرية.

الدين التبريري يستخدم عدة اصطلاحية فلسفية وكلامية لتمويه واقع الاستبداد والتمييز: «يسعى دين الشرك دائمًا إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات

---

(1) علي شريعتي: **معرفة الإسلام**، ترجمة حيدر مجيد دار الأمير 2004، ص 56ـ161.
(2) المرجع نفسه، ص 157.
(3) المرجع نفسه، ص 161.

والقوى الغيبية ويشوّه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به لأنه مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم»[1].

أما الدين الثوري فهو دين الثورة والتمرد والصراع الطبقي: «دين يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعورًا بالمسؤولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون بتغييره ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسبًا»[2].

دور الدين الثوري هو تحرير الإنسان وإخراجه من حالة الاستلاب إزاء «السجون الثلاثة» التي هي الطبيعة والمجتمع والتاريخ، حتى «يصير خالقًا لنفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه»[3].

ومن هنا يكتسي مفهوم «الاستلاب» الذي بلوره المفكّر الإيراني جلال آل أحمد دلالة مغايرة لدى شريعتي، باعتباره نقله من المواجهة مع الحضارة الغربية إلى صراع ضد الاغتراب عن الذات.

بالنسبة لجلال آل أحمد «التغريب» نزعة مدمرة تأخذ شكل وباء، وتقليد مدمر للنفس ومقوض للشخصية، «وأصل المشكلة هي أننا عجزنا عن اتخاذ موقف مدروس حيال هذا الغول المعاصر»[4]. كما أن جلال أحمد ينظر إلى المثقفين الحداثيين بكونهم خونة لمجتمعهم وثقافتهم، ويعتبر دعاة التنوير مشاركين في المشروع الاستعماري الذي لا يكتفي بنهب الثروات وإنما يسعى لتدمير العقول والقيم والحضارة[5].

لا ينظر شريعتي للغرب ككتلة ثقافية وفكرية متجانسة، ولا يقف موقف النقد الجذري من تركة التنوير الأوروبي، وإنما يواجهه في سياق محاربته للاستلاب

---

(1) علي شريعتي: **دين ضد الدين**، ترجمة حيدر مجيد دار الأمير 2003، ص 43.
(2) المرجع نفسه، ص 40.
(3) علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ص 155.
(4) جلال آل أحمد: **نزعة التغريب**، ترجمة حيدر نجف دار الهادي 2000، ص 33.
(5) جلال آل أحمد: **المستنيرون: خدمات وخيانات**، ترجمة حيدر نجف دار الهادي 2000، ص 55.

الثقافي، يرفض «التقليد الأعمى» والتأثر غير الواعي ويعتمد معيار التصنيف الطبقي الاجتماعي في تحديد الموقف من النماذج العالمية الأخرى. الغرب المحارب هنا هو الغرب الاستعماري الرأسمالي لا غرب القيم الإنسانية ومثل التحرر والتقدم، والاغتراب المقصود هنا لا ينفصل عن مفهوم الاغتراب الاجتماعي، إذ لا انفصال بين طمس الشخصية الثقافية واستغلال الأفراد والمجتمعات[1].

إن ما يحرص عليه شريعتي في مقاربته الأيديولوجية للإسلام هو اعتماد القوالب المفهومية والرمزية الإسلامية لصياغة وتمرير نزعة إنسانية إسلامية ثورية بمضمون اجتماعي يساري.

لأجل هذا الغرض، يُعيد قراءة تاريخ الإسلام ومسار شخصياته الكبرى المؤثرة، بدءًا بالنبي محمد ﷺ الذي يقدّمه بصفته النبي النصير للمستضعفين والثائر على الظلم والاستغلال والطبقية والعبودية[2] وبحدث الثورة الحسينية التي بنى عليها تصورًا متكاملًا للالتزام وأسّس من منطلقها «علمًا للشهادة»[3].

2- سروش: المسلك الأبستمولوجي - التأويلي للتعددية الدينية

لا يخفي سروش أنه تلميذ لشريعتي الذي حرك الساحة الفكرية الإيرانية وأثر واسع التأثير فيها. بيد أنه بدأ منذ الثمانينيات ينفصل عن المقاربة الأيديولوجية الشريعتية، مستبدلًا إياها بأطروحة أبستمولوجية هرمنوطيقية لها مضمون ليبرالي نقدي.

يقدم سروش أستاذه شريعتي بكونه مبدع «الخطاب الأيديولوجي الديني» في إيران الحديثة، الذي يطغى جانبه التعبوي النضالي على بعده الفكري العلمي. يتمحور مشروع شريعتي حسب سروش حول هدف «تصفية وتنقية عناصر الثقافة والتفكير الديني في

(1) علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ص 106 ـ 107.

(2) علي شريعتي: **محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة**، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير 2002، راجع على الأخص تأويله لحدث الهجرة (ص 31 ـ 52).

(3) علي شريعتي: **الشهادة**، دار الأمير 2002. يصرح شريعتي في هذا الكتاب بأنه ينظر لمأساة كربلاء بصفتها «مسألة فلسفية» (ص 46) بأبعاد أنثربولوجية واجتماعية (ص 114). إنها «حضور دائم في ساحة التاريخ الناشبة بين الحق والباطل» (ص 128).

التراث» وصولًا إلى «طرح تحليل سوسيولوجي يساري عن دور الدين والتشيّع في حركة التاريخ والإنسان والمجتمع». ومع أنه استخدم الرموز الدينية، إلّا أنه اعتمد رؤية فلسفية من خارج الدين فلجأ «إلى إدخال العقل غير الديني وفتح الباب للعلمنة في الفكر الديني»[1].

قد لا يكون الهدف الاستراتيجي تغير لدى سروش، لكن الطرح الأيديولوجي الذي استخدمه شريعتي في ظروف تاريخية ومجتمعية يتفهمها سروش لم يعد يرضيه، ولقد استبدله برؤية أبستمولوجية ـ تأويلية مركبة وخصبة، لم تفتأ تبرز في صياغات نظرية ومنهجية متمايزة.

ولا شك أن نقطة الانطلاق في منهجية سروش هي فلسفة «كارل بوبر» في بعديها الأبستمولوجي المتعلق بالنظرية العلمية وتاريخ العلوم[2] والليبرالي المتعلق بطبيعة المجتمع المفتوح والقيم التعددية[3].

يندرج مشروع سروش في الاتجاه النقدي للخطاب الديني الإيراني الكلاسيكي الثوري ولنموذج «ولاية الفقيه»، ويأخذ مكانة محورية في مدرسة «التعددية الدينية» التي أثارت جدلًا واسعًا في الساحة الفكرية لما يتوقف بعد[4].

---

(1) عبد الكريم سروش: **السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية**، تعريب: أحمد القبانجي الانتشار العربي 2009، ص 61ـ62.
راجع الدراسة النقدية المطولة التي قدمها سروش لفكر شريعتي: «الدين أرحب من الأيديولوجيا: امتناع اختزال الدين في الأيديولوجيا» **مجلة قضايا إسلامية معاصرة** ـ السنة الثامنة ـ العدد26ـ شتاء 2004، ص 231ـ290.

(2) بسط بوبر هذه الأطروحة في كتابه الأساس: .
K. Popper: **The logic of scientific discovery,** (1934) Harper and Row 1968.

(3) راجع له كتابه الفلسفي النقدي: .
K. Popper: **The open society and its enemies,** (1945), princeton university, press 1971.

(4) حول مدرسة التعددية الدينية والجدل الذي خلفته راجع الملف الهام الذي أعدته **مجلة قضايا إسلامية معاصرة** السنة العاشرة ـ العدد31/ 32 ربيع 2006، (ص 93ـ146). .
راجع أيضًا الملف الذي أعدته **مجلة المحجة** حول الموضوع نفسه ـ العدد 2 ـ نيسان 2002 (ص 10ـ165).

يتمثّل الإسهام الفكري والفلسفي الأكبر في أعمال سروش في أطروحتين مثيرتين وجديدتين في المعرفة الدينية (الجانب الأبستمولوجي) وفي التجربة الدينية (الجانب الهرمنوطيقي التأويلي). اشتهرت النظرية الأولى بأطروحة «القبض والبسط»، واشتهرت الثانية بأطروحة «الصراطات المستقيمة».

أولًا: التحديد الأبستمولوجي للمعرفة الدينية: نظرية القبض والبسط:

تهدف نظرية «القبض والبسط» (1988_1990) إلى تأسيس ابستمولوجي لمفهوم «المعرفة الدينية» بالتمييز بين الدين في أبعاده المعنوية القيمية الثابتة وأنماط الممارسة الخطابية التي تتناوله. الدين من هذا المنظور إلهي مقدس والمعرفة التي تتعلق به بشرية عرضية ولا قداسة لها. ومن الواضح أن سروش يطبق في أطروحته النموذج التجريبي في دراسة الواقع الطبيعي من خلال التفرقة التي أقامتها الأبستمولوجيات ما بعد الوضعية ما بين قوانين الطبيعة في ذاتها التي هي من «الأشياء في ذاتها» التي لا سبيل لضبطها بصفة حقيقية ونهائية والقوانين العلمية التي لها مجال صلوحيتها المحدد بالنماذج التفسيرية الخاضعة للفهم المتغير والتطور المتلاحق. ومن هنا المبدأ الأساسي الذي بلوره سروش بقوله: إن «الشريعة صامتة لا تتكلم إلّا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تفهم إلّا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين... يطرح علماء الدين في كل عصر على الشريعة أسئلة جديدة، ويسمعون منها أجوبة جديدة، هذه الأسئلة والأجوبة مجتمعة هي عين المعرفة الدينية»[1].

يُبيّن سروش في نظريته رهانات وسياقات التداخل بين الدين والمعارف البشرية، رافضًا حصر هذا التداخل في المستوى التأويلي الأول المتعلق بالقراءة ومقاييس الدلالة.

فمن أبرز مستويات التداخل الأطر القبلية للمعنى أي الإدراك الاجتماعي العام للعالم الطبيعي والبشري والثقافة السائدة ونظام المعارف القائم. كما أن الدين المقدس عندما يتنزّل بشريًّا يخضع لمعايير البشر في الفهم والنظر ويستوعب في رهاناتهم الحيوية المعيشة. يوضح سروش هذا الرأي بقوله: «قدسية الشريعة وكمالها

---

(1) عبد الكريم سروش: **القبض والبسط**، نقلته إلى العربية دلال عباس، دار الجديد 2002، ص 32.

ووحدتها، لا تضمن أن يكون فهم البشر لها قدسيًّا وكاملا وواحدًا. إذا كان الدين للناس، فهو إنساني وفطري، ومتى وقع في أيدي الناس وأخذ حيّزًا في أيدي الناس، فستسري عليها أحكام المعارف البشرية الأخرى، ويأخذ مكانه بينها»[1].

وإذا كان كتاب «القبض والبسط» يقدّم النظرية في بنيتها الأبستمولوجية التركيبية (منزلة علوم الشريعة في نظام المعارف ومسار تشكل الخطاب الديني في النسق التكويني للنظريات والمفاهيم)، فإن الأطروحة تقتضي تحديد الخط الفاصل بين ثوابت الدين ومتغيراته المعرفية.

يقدم سروش الصياغة المكملة لهذه الأطروحة في نموذج «الذاتي والعرضي في الدين» الذي أعدّه في شكل دراسة هامة استلهم فيها التمييزات الصوفيّة بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة على غرار استلهامه لمقولة «القبض والبسط» من المعجم الصوفي ذاته وإن منحها دلالات أبستمولوجية مبتكرة. ذاتية الدين أو جوهره هو المقاصد والمثل والأخلاقيات المعنوية وفيها تلتقي الأديان كلها، إما الهويات الدينية فهي متغيرة تتأثر بحركة التاريخ والنظم الاجتماعية والأنساق المعرفية. بيد أن الجوهر لا يمكن أن يقدم بدون أعراضه التي هي تجسداته الموضوعية وأشكال تحققه في واقع البشر[2].

ثانيًا: تأويلية التجربة الدينية: نظرية الصراطات المستقيمة

إذا كان الدين نصًّا ومعرفةً، فإنه أيضًا تجربة عرفانية ومعنوية تتمّ في سياق مجتمعي وثقافي لا يمكنها أن لا تحمل بصماته وتتأثر به.

وقد قدّم سروش أطروحة متكاملة حول صيغ وظروف تلقي التجربة الدينية من منطلق تصوّره للتعددية الدينية. فكما أنه لا سبيل للتماهي مع النص الديني بمعرفته

---

(1) المرجع نفسه، ص 123.

(2) عبد الكريم سروش: الذاتي والعرضي في الأديان ـ **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 2003، ص 174 ـ 208.

راجع أيضًا مبحث «الشريعة، الطريقة، الحقيقة» في كتاب سروش: **العقل والحرية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل 2009، ص 74 ـ 85.

في دلالته المطلقة الكلّية الأصلية، فإن التجارب الدينية متعددة مختلفة لا تتماثل ولا تتشابه في شيء. يقول سروش بوضوح: «لا توجد تجربة تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة»[1].

وبالاستناد إلى الفيلسوف والصوفي الكبير «جلال الدين الرومي»، يعتبر سروش أن أساس الممارسة الدينية هو التجربة الباطنية العرفانية التي تتمّ خارج أي إطار مؤسسي أو نظام معرفي، مما يتجلى في تجارب الأنبياء المدعومين بالوحي المنزل. بيد أن المتدين العادي لا يخلو من جانب من هذه التجربة الروحية العميقة الفردية. وفي هذا المستوى العميق تلتقي الديانات وتتشابه من حيث المضامين المعنوية والعرفانية بعيدًا عن ثنائية الحق والباطل التي تبرز في مستوى التنزيل البشري للمعاني الدينية الذي هو بطبيعته تعددي ومختلف. فالدين «عندما يدخل إلى التاريخ البشري يرتدي حلّة تاريخية وبشرية ويتعرّض لتصرفات أذهان البشر وسلوكياتهم، وبالتالي ستغطي الحجب صفاء الحقائق القرآنية فينقص أو يُزاد فيه»[2].

ومن هنا يميّز سروش بين ثلاثة أنماط من الدين: «التدين التقليدي» المتوارث الذي يعتبره قائمًا على المصلحة، و«التدين التحقيقي الكلامي» الذي يعتبره قائمًا على المعرفة (وفق الأساليب الاستدلالية الظنية)، و«التدين العرفاني» الذي هو التعبير عن عمق الممارسة الباطنية الروحية ويرى أنه قائم على «التجربة القبلية» (أي السابقة على مأسسة الشعور أو الوعي الديني). ولكل من هذه المستويات معاييره النظرية وأدواته المنهجية.

الدين انتماء وعقيدة وتجربة وممارسة ومعرفة، بيد أن محوره هو التجربة العرفانية، أما القيم الأخلاقية والشرائع التكليفية فهي مراتب ثانوية داعمة للمضمون الروحي ومعبّرة عنها بمظاهر وأشكال شتى متباينة[3].

---

(1) عبد الكريم سروش: **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل 2009، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 110.

=

ولقد طبق سروش نظريته في الصراطات المستقيمة على التجربة النبوية نفسها في دراسة بعنوان «بسط التجربة النبوية» (1997) أثارت جدلًا واسعًا في الأوساط الدينية والفكرية الإيرانية. يذهب سروش في الدراسة المذكورة إلى دراسة البعد البشري في هذه التجربة التي يلتقي فيه المصدر الإلهي بحركة التاريخ في جدلية واسعة ومتشعبة. النبوة بالنسبة لسروش هي تجربة كشفية أو رؤيا مكتملة لا ينفي فيها البُعد الغيبي والمسار الإنساني للرسول وتفاعلاته مع محيطه الطبيعي والاجتماعي. ولذلك «عندما نقول إن الدين أمر بشري فلا يعني نفي الروح القدسي من طبيعة الدين، بل المراد أن النبي جاء في أوساط الناس وكان يتحرك معهم خطوة فخطوة وأحيانًا يتوجه بهم إلى هذا الجانب وإلى ذلك الجانب... وبما أن شخصية النبي مؤيدة من عالم الغيب، وهي عين الوحي، فكل ما يعمله ويقوله يقع مقبولًا ومؤيدًا من الوحي، وهكذا يعرض النبي الدين البشري والإلهي في الوقت نفسه»[1].

يرفض سروش النظرة السائدة إلى النبي بأنه مجرد شخص يتلقى الوحي المنزل بسلبية وتلقائية، بل إن الوحي هو بالنسبة له التعبير عن تجربة النبي حتى لو كان مقدسًا ومستلهمًا من فيض إلهي. ومن هنا ندرك حسب سروش امتزاج النص المنزل مع أحوال النبي الخاصة ومع وضع مجتمعه وسياقه الظرفي رغم أن الرسالة كلية وخالدة في مقاصدها ومعانيها الروحية. إن الإسلام هو حصيلة التجربة الباطنية للنبي وتجربته الخارجية: «في التجربة الخارجية بنى مجتمع المدينة وأدار النظام السياسي والاجتماعي الجديد... أما في تجربته الباطنية فكان صاحب وحي ورؤية وإلهام ومعراج مراقبة وتفكّر»[2].

ولعل المشكل الكلامي والفلسفي الأساس الذي أثارته هذه الأطروحة هو

= راجع أيضًا عبد الكريم سروش: **العقل والحرية** ص 165ـ166.

عبد الكريم سروش: **الدين العلماني**، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربي 2009، ص 187ـ194.

(1) عبد الكريم سروش: **بسط التجربة النبوية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل 2009، ص 35.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

طبيعة تحديد منزلة الوحي أو الكتاب المنزل في هذه التجربة، باعتبار أن سروش ينظر إلى الوحي بصفته رؤيا وكشفًا ومن ثم فهو «تابع» لشخصية النبي ويتحدث بلسانه ويتحدد وفق سياقه التاريخي، مما ينتج عنه القول إن ألفاظ الوحي على الرغم من قداسته من صياغة النبي. يُبيّن سروش هذا التصوّر بقوله: «إن النبي ينطلق في كلماته وتعليماته من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني ويتكلم بما يناسب تلك الأحوال وذلك العصر»[1].

ولا شك أن هذا الجانب من أطروحة سروش هو الأكثر إثارة للجدل[2] لتعارضه مع المسلمات الكلامية والعقدية السائدة، على الرغم من اعتماده على بعض عناصر التراث الكلامي التي يضفي عليها دلالات جديدة (عقيدة خلق القرآن الكريم الاعتزالية والتقسيم بين الكلام النفسي والكلام اللفظي لدى بعض الأشاعرة).

وما يهمّ في هذه نظرية «الصراطات المستقيمة» هو أمران:

أولهما: النظر للتجربة الدينية من الزاوية الأبستمولوجية (بوبر وكوهن. .) على غرار التجربة العلمية التي يتداخل فيها بعد الكشف والتحقق المخبري الميداني. فلا سبيل للخروج من المدى الطبيعي المحدد للتجربة حتى لو كانت الفرضية القبلية الاستكشافية هي مصدر إلهام العالم في تجربته الموضوعية. الوحي هو الرؤيا والإلهام والتجربة الروحية بما فيها النبوية تتنزل في البشري التاريخي.

ثانيهما: حصر الثوابت الدينية في التجربة الباطنية الروحية، وتمييزها عن الأنساق القيمية والاجتماعية الظرفية التي هي الأطر الحافة بالتجربة الدينية ومجال تنزلها وتحققها.

ومن هذين المنطلقين يقدّم سروش تصوره للموضوعات السياسية

---

(1) المرجع نفسه، ص 155.

(2) راجع مثلًا على هذا الجدل: الشيخ غلام رضا مصباحي: «الصراطات اللامستقيمة» في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 20/ 21 2002، ص 169ـ190.

والمجتمعية، مبيّنًا العلاقة العضوية بين أطروحة التعددية الدينية والفكر الليبرالي العلماني الذي لا يعتبره مناهضًا للدين ولا خصمًا له.

إن المقاربة «الأبستمولوجية ـ الديمقراطية» التي يتبناها سروش تحوّل التعددية الدينية إلى تعددية سياسية من خلال التصوّر العقلاني النقدي[1]. والفصل بين الدين بمفهوم العرفاني العميق والسياسة كتجربة تعاقدية حرة[2] وتجربة الشك المنهجي للخروج من اليقينيات الجامدة غير المؤسسة والاوهام الأيديولوجية السهلة[3].

وهكذا تتحول المقاربة الأبستمولوجية الأصلية إلى فلسفة دين للتحول في نهاية المطاف إلى نظرية في البناء السياسي والتغيير الاجتماعي.

(1) سروش: «الخطاب الأبستمولوجي ـ الديمقراطي» في كتابه **السياسة والتدين** ص 69–87.
(2) سروش: **الدين العلماني**، ص 168 ـ 194.
(3) عبد الكريم سروش: **التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات**. ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي 2009، ص 87 ـ 132.

الفصل العاشر

الحداثة والتقليد لدى ليو ستروس

يعرف الفيلسوف الفرنسي «جيل دلوز» الفلسفة في أحد أهم كتبه الأخيرة بقوله: «إن الفلسفة هي فن تكوين وإبداع وصناعة المفاهيم»[1].

ولا شك أن أهم مفهوم فلسفي شغل الفلاسفة في العصور الحديثة والراهنة هو مفهوم «الحداثة» الذي يمكن أن نرجع إليه كل المشاغل والإشكالات الفلسفية خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

فمنذ «كانط» كما يُبيّن ميشال فوكو أصبحت الفلسفة نمطًا من «أنطولوجيا الحاضر»، تتناول بالتفكير والأشكلة والنقد سؤال الحال الراهن وحقل التجارب الممكنة[2].

بيد أن السؤال الفلسفي للحداثة أخذ في المرحلة ما بعد الكانطية اتجاهين: اتجاه نقدي ذاتي راهن على قدرة الحداثة كمشروع غير مكتمل على الحصول ذاتيًا على ضمانتها الخاصة، واتجاه نقدي راديكالي دعا إلى هدم أو تفكيك الأفق العقلاني ـ الميتافيزيقي للحداثة.

أخذ الاتجاه الأول الذي تعبّر عنه فلسفة هيغل وامتداداتها الراهنة شكل «جدلية للعقل» متمحورة حول مبدأ الذاتية، وأخذ الاتجاه الثاني الذي عبّرت عنه فلسفة

---

(1) G. Deleuze et F. Guattari: **Qu' est ce que la philosophie?** minuit 1991 p 8.

(2) M. Foucault: «Critique et aufklarung» **Bulletin de la société française de philosophie**. N2 avril–juin 1990, p 35–63.

نيتشه وامتداداتها المعاصرة شكل نقد جينالوجي جذري للمقوم العقلاني للحداثة في مجموعه ولمبدأ الذاتية الذي تولد عنه[1].

وفي الحقبة المعاصرة استمر الحوار وفق الإشكالية ذاتها، أي قدرة الحداثة كمسار عقلاني على تحقيق مشروع التحرر الذاتي في أبعاده المعرفية والمجتمعية[2]. بيد أن الجانب الذي استأثر باهتمام الحقل الفلسفي العربي هو ذلك المتعلق بالإرث النتشوي - الهايدغري في صيغه المتنوعة وقراءاته المتباينة[3]، في الوقت الذي قلّ الاهتمام برافد آخر من روافد السؤال الفلسفي للحداثة عصي على التصنيف في أدبيات «ما بعد الحداثة» على اختلاف نسخها ومقارباتها.

ويمثل هذا الرافد وجهان فلسفيان بارزان يتشابهان من حيث الخلفية الفكرية والانتماء الثقافي والتجربة الشخصية، على الرغم من اختلافهما في المقاربة والغايات: «ليو ستروس» (1889-1973) و«حنة آرنت» (1906-1975). كلاهما من أصول يهودية ألمانية، عاشا في ألمانيا واندمجا بقوة في وسطها الفلسفي المتألق والحيوي في مرحلة ما بعد الحربين وتتلمذا على هايدغر، ثم غادر كلاهما ألمانيا فارًّا من الجحيم النازي، واستوطنا الولايات المتحدة الأمريكية، وفيها حققا شهرتيهما الواسعة من خلال أعمال متميزة، لم تنل الاهتمام المستحق إلّا في السنوات الأخيرة.

يجمع بين الاثنين إعادة الاعتبار للفلسفة السياسية، وحرص جلي على إعادة استكشاف وقراءة التقليد الفلسفي القديم في سياق مسلك نقدي للحداثة يستدعي النظر المعمق.

---

(1) راجع الفصلين الثاني والثالث في كتاب «هابرماس».
Le discours philosophique de la modernité, Gallimard 1988, pp 26-101.

(2) راجع حول آخر تجليات وآثار هذا الحوار الفلسفي الذي تمحور في الجدل بين الفيلسوفين الأمريكي رورتي والألماني هابرماس.
La modernité en question sous la direction de F. Gaillard. j. Poulain. R. Shusterman, cerf 1998.

(3) نشير في هذا الباب إلى أعمال فتحي التريكي ومحمد سبيلا عبد السلام بن عبد العالي وفتحي المسكيني ومحمد الشيخ وعلي حرب ومطاع صفدي...

وعلى الرغم من نقاط التشابه العديدة، إلّا أن مساري الفيلسوفين يتمايزان نوعيًّا في ضبط وصياغة مفهوم الحداثة. وسنتناول في هذا الحيز أطروحة شتراوس، مع استعراض مقاربة آرنت في مكان آخر.

ليو ستروس: الرجوع لما قبل الحداثة:

على الرغم من القراءة النتشوية لأعمال «ليو ستروس» التي ظهرت في السنوات الأخيرة[1]، يبدو من الجلي أن موقف ستروس النقدي الجذري من حركية الحداثة يتنزل في موقع نظري ومرجعي مغاير للجينالوجيا النتشوية.

ويمكن الكشف عن مقاربة ستروس للحداثة في مستويات ثلاثة:

- مسار التشكل الفلسفي للحداثة (الموجات الثلاثة للحداثة)
- النقد الأيديولوجي لليبرالية (المأزق النسبوي)
- الرجوع للفلسفة القديمة ولتقليد الحق الطبيعي

1 ـ مسار التشكل الفلسفي للحداثة:

يرصد ستروس مسار التشكل الفلسفي للحداثة بالوقوف عند محطات ثلاث رئيسية، عبّر عنها بـ«الموجات الثلاث» هي: موجة الحداثة العلمية والسياسية التي عبرت عنها فلسفات ماكيافيلي وهوبز ولوك، موجة الأنوار التي عبرت عنها فلسفات روسو وفيشته وهيغل، وموجة العدمية الوجودية التي عبرت عنها فلسفات نيتشه وهايدغر والفلاسفة الوجوديون[2].

فبخصوص الموجة الأولى، يلاحظ ستروس أن ماكيافيلي هو أول من أرسى القطيعة مع الفلسفة السياسية التقليدية واصفًا إياها بالمثالية الحالمة، مما يعني عمليًّا

(1) ذهب إلى هذا الرأي رمي براغ وستانلي روزن ولورانس لمبيرت راجع عرضًا وافيًا عن هذه المقاربة في:
D. Tanguay: «Strauss, disciple de Nietzsche ;a propos d une hypothèse récente sur le sens cache de l œuvre de leo strauss». Etudes philosophiques, janvier – mars 2000, pp 105–132.

(2) L. Strauss: «les trois vagues de la modernité» in **La philosophie politique et l'histoire,** librairie générale française, biblio essai 2008, pp 211–235.

رفض التأسيس الأخلاقي للسياسة من حيث هي تكريس للفضيلة المدنية، وبالتالي يتحوّل الموضوع السياسي إلى مجرد تسيير تقني ناجع للحكم.

إنه التصوّر نفسه الذي يعتمده «هوبز» في استبداله التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات الصارمة المخترعة القادرة على ضبط السلوك الإنساني. فالإشكال السياسي يرتد ببساطة إلى مجرد تنظيم محكم للدولة، مما هو متاح للإرادة البشرية.

ففي حين كان ينظر في الفلسفة القديمة للقانون الطبيعي في ضوء تراتب الغايات الإنسانية حيث يشكّل حفظ الذات أدنى هذه الغايات، تصوّر هوبز القانون الطبيعي من منطلق حفظ الذات وحده في معزل عن أي التزامات أو واجبات أخرى. ومن هنا أخذت مدوّنة حقوق الإنسان مكان القانون الطبيعي[1].

أما الموجة الثانية فتبدأ مع روسو «الذي غيّر المناخ الأخلاقي للغرب» بالعمق الذي غيّر به ماكيافيلي نفسه. فإذا كان روسو قد انتقد السمتين الأساسيتين للموجة الأولى(اختزال الموضوع الأخلاقي والسياسي في مجرد المشكل التقني ومفهوم الطبيعة الحديث)، إلّا أنه لم يستعد المفهوم الكلاسيكي للفضيلة من حيث هي الغاية الطبيعية للإنسان بمعنى اكتمال الطبيعة الإنسانية. لقد انتهى به الأمر إلى إعادة تأويل مفهوم الفضيلة لملاءمتها مع التصوّر الحديث لحالة الطبيعة كحالة بدائية للإنسان. فإنسانية الإنسان لا يرجع الفضل فيها للطبيعة وإنما للمسار التاريخي، مما يكشف عن مقاربة أكثر راديكالية من تصوّر هوبز لحالة الطبيعة. وينتج عن هذا القول إن الإنسان الطبيعي لدى روسو ومن قبله هوبز فاقد للسمتين الاجتماعية والعقلانية، إنه ذات حرة وليس كائنًا عقلانيًا. ومن ثم يتمّ تعويض القانون الطبيعي المتعالي بقوانين وضعية صادرة عن الإرادة المشتركة المحايثة للمجتمع. والنتيجة الرئيسية

---

(1) نجد تفصيل قراءة شتراوس لهوبز في كتابه الهام:

The political philosophy of Hobbes its basis and genesis The university of Chicago, press 1996.

راجع أيضًا:

L. Strauss: «sur les fondements de la philosophie politique de hobbes» in **Qu'est-ce que la philosophie politique?** puf 1992, pp 165–189

لهذه المقاربة هي محاولة حلّ الشرخ الذي خلفته الموجة الأولى بين «الوجود» و«ما يتعين أن يكون عليه الوجود» من خلال مفهوم الإرادة المشتركة التي تكتسب طابعها المعياري الخيّر من سمتها العقلانية، في حيت تستمد طابعها العقلاني من سمتها العامة. فالخاصية العامة للإرادة المشتركة هي التي تؤسس مرجعيتها الأخلاقية، دون الحاجة إلى الرجوع إلى أي اعتبارات جوهرية أو إلى أي تصوّر للطبيعة الإنسانية أو الكمال الطبيعي. إنه نفس التصوّر الذي اعتمده كانط وكل تيار المثالية الألمانية.

وعلى الرغم من النقد الذي يوجهه ليو ستروس لنظرية الإرادة المشتركة لدى روسو، إلّا أنه يعترف إنه أول من انتبه لأزمة الحداثة التي يهاجمها من منطلق فكرتين كلاسيكيتين هما: المدينة والفضيلة من جهة ومن جهة أخرى الطبيعة. فثمّة تأرجح جلي بين الرجوع للمدينة والعودة لحالة الطبيعة، وهذا التأرجح هو جوهر فكر روسو(1).

وكما أن روسو يرمز للموجة الثانية فإن نيتشه يرمز للموجة الثالثة التي تتشكل من فهم جديد «للشعور الوجودي» من حيث هو تجربة رعب وقلق أكثر من كونه تجربة تناسق وسلام. إنه الشعور بكون الوجود الإنساني مأساوي بالضرورة، لا يمكن حلّه اجتماعيًّا على طريقة روسو، كما لا يمكن حلّه بحسب التصورات الكلاسيكية القديمة للسعادة، بل إن السعادة الحقيقية غير متاحة للبشر.

والفرق الرئيسي بين مقاربتي روسو ونيتشه هو أن نيتشه يوجّه سهام نقده الجذري للنزعات الإنسانية والتاريخانية التي تصل إلى اكتمالها في فلسفة هيغل. إنه يعلن «نهاية الإنسان»، الذي سيتلوه «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان الأخير»: «الإنسان الأكثر دناءةً والأكثر انحطاطًا، إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح». وهذا التصوّر للإنسان الطبيعي قابل للتوظيف السياسي في اتجاه القساوة والعنف، كما كان الحال في النازية(2).

وتكتمل هذه الموجة الثالثة في الفلسفة الوجودية التي يمثّلها فكر هايدغر

(1) L, Strauss: «la crise du droit naturel: Rousseau» in **La philosophie politique et l'histoire,** pp 237-294.

(2) L. Lampert: **Leo Strauss and Nietzsche**, The university of Chicago, press 1996. Chap 2: how leo strauss read Nietzsche's beyond good and evil, pp 25-116.

المتمحور حول تجربة «القلق الإنساني» من حيث هي تجربة أساسية على ضوئها يتمّ تفسير كل شيء في سياق «تحليلية للوجود» هي جوهر الموقف الفلسفي[1].

وغني عن البيان أن هذه القراءة لمسار التشكل الفلسفي للحداثة تطرح الكثير من الإشكالات[2]، بيد أن قيمتها تكمن في ما ينبني عليها من نتائج نظرية هامة في مقاربة ليو ستروس للحداثة.

2 ـ النقد الأيديولوجي لليبرالية(مأزق النسبية)

لعل هذا الجانب من فكر ستروس هو الذي كرس شهرته الأخيرة أثر استناد «تيار المحافظين الجدد» الذي كان قريبًا من مركز القرار في الولايات المتحدة لبعض أطروحات ستروس، المنتزعة في الغالب من سياقها النظري، أو المستخرجة من مراجع ونصوص ثانوية[3].

صحيح أن نقد شتراوس لنسبية الخير والشر وربطه للاستبداد بالرفض الحداثي للقيم الأخلاقية قد يقربانه من النغمة «الأخلاقوية» في خطاب المحافظين الجدد، إلّا أن النزعة القومية الاستعلائية في هذا الخطاب تبعده جوهريًّا عن مقاربة ستروس. ثم إن ستراوس ليس ناشطًا سياسيًّا، فنزعته الأخلاقية ليست سياسية بل فكرية، وإنما تكمن في الخط الأفلاطوني، حيث السياسة لا تكون تحقيقًا للمبادئ العليا، لأن المبادئ العليا لا تقوم في هذه الدنيا، وإنما هي نشاط تأملي وتجربة فلسفية إشكالية دائمة[4].

---

(1) L. Strauss: «Une introduction a l'existentialisme de Heidegger» in, **La renaissance du rationalisme politique classique.** Gallimard 1993 pp 93–122.

(2) راجع مثلًا نقد ليك فري لقراءة شتراوس لروسو وللمثالية الألمانية في: .
«Les limites de la critique straussienne de la modernité» in, **L. Ferry: philosophie politique tome 1**. Le droit: **La nouvelle querelle des anciens et des modernes,** Puf 1986, pp 79–105.

(3) راجع كمثال على الكتابات التي تربط ببعض التسرع والسطحية بين النزعة الثورية الراديكالية لدى المحافظين الجدد ونقد شتراوس للنسبية والتعددية الثقافية:
Anne Norton: **Leo Strauss l'empire americain**, Denoel 2006.

(4) Carole Widmaeir: «Leo Strauss est–il néoconservateur? l'épreuve des textes» **Esprit,** nov 2000, pp 23–39.

ولنبادر بالتنبيه أن نقد نسبية الأخلاق يشكل الخيط الناظم لفكر شتراوس في تشخيصه النقدي للمذاهب الأيديولوجية الثلاثة للحداثة التي هي الوضعية والتاريخانية والعدمية.

أما الوضعية فتقوم على الإيمان بيقينية العلم التجريبي، وبأن المعرفة الممكنة الوحيدة هي التي يصل إليها العلم بمفهومه الحديث، أي ترتيب العلاقة بين الوقائع من خلال القوانين. وينطلق هذا التصوّر من فرضية التمييز بين الوقائع والقيم التي ركزها عالم الاجتماع «ماكس فيبر». فهذا التمييز يؤسس مقاربة «الحياد المعياري» بما تقوم عليه من وهم الموضوعية واعتقاد تجاوز الميتافيزيقا وتعويض الفلسفة بالقوانين العلمية. إنها تفضي إلى نمط من الشك الراديكالي ما دامت تنفي إمكانية معرفة طبيعة الأشياء وجوهر الأمور. ويربط ستروس بين النزعة الوضعية والأيدولوجيا الديمقراطية من حيث هي طموح للتحرر السياسي. فالوضعية ترفض الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها غير علمية من حيث الشكل ومنافية للديمقراطية في المضمون. بيد أن هذه النزعة هي في الواقع ضحية وثوقها الدوغمائي، حتى لو كانت ريبية نقدية، غير واعية بأحكام القيمة الضمنية التي تتأسس عليها. فالعلم الاجتماعي الذي أراد أن يحتل مركز الفلسفة السياسية «يقرّ بل يعلن عجزه عن تقويم أي حكم قيمة مهما كان... فالعلم الاجتماعي الذي يدرس كل الأيديولوجيات هو نفسه حرّ من كل المسبقات الأيديولوجية. فبفضل هذه الحرية الأولمبية يمكنه أن يتجاوز أزمة زمننا. إن هذه الأزمة يمكن تمامًا أن تحطم شرط العلم الاجتماعي: ولا يمكن أن تؤثر على صلوحية اكتشافاته»[1]. فالوضعية المقصودة تشمل في آن واحد الوضعية التجريبية كما بلورها باكون وديكارت والوضعية المنطقية كما تبلورت لدى هيوم والوضعية القانونية كما أرساها هوبز ووضعية العلوم الاجتماعية والسياسية.

والخلاصة التي ينتهي إليها ستروس من نقده للنزعة الوضعية هي أن العلم ليس محايدًا ولا مستقلًا، «فلا فكر في الموقع الفارغ»، بل إن العلم «تجربة روحية»

L. Strauss: **La cité. et L'homme,** Agora 1987, p 14. (1)

تتداخل مع التجارب الروحية (بمعنى الثقافية) الأخرى، ولا سبيل للسكوت عن العلاقة الإشكالية المطروحة بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي[1].

أما النزعة التاريخانية فقد ظهرت في القرن التاسع عشر، وتمثّلت في قطيعة مع أي اعتقاد بإمكان معرفة الأزلي أو حتى الإحساس به. وهكذا يشكل نقد فكرة «الحق الطبيعي» حجر الزاوية فيها، باعتبار أنه لا توجد مبادئ ثابتة للعدالة، بل مقاربات متعددة للعدل والحق تخضع لمسار التحولات التاريخية. ولئن كان من غير السهل استقصاء الجذور البعيدة لهذه النزعة، إلّا أن ستروس يعتبر أن فكر روسو يحمل بذرة هذا الاتجاه بتدشينه الموقف النظري الذي يؤكد أن ما هو محدود في المكان والزمان أكثر قيمة من ما هو كلي. وهكذا يصبح ما كان يعتقد أنه أزلي وكوني مشتقًّا من الشيء المحدود في المكان والزمان.

وتقتضي الأطروحة التاريخانية الراديكالية أن كل معرفة مهما كانت طبيعتها ومحدوديتها تصدر عن إطار مرجعي محدد ورأي شامل يعين مجال المعنى والفهم. ومن هنا مشروعية وتساوي كل الآراء والأفكار، والاختيار بين أي منها لا يخضع لأي اختيار عقلاني حقيقي.

إن هذه النزعة تفضي إلى نسبية المواقف وتقضي على المرجعية القيمية للفعل السياسي وتقوّض الأسس الموضوعية للقوانين التي تتحول إلى مجرد تواضعات ليس لها أي صلابة جوهرية أو طبيعية.

ويرى ستروس أن التاريخ لا يبرر أو يؤكد هذه المقاربة التاريخانية، بل يُبيّن أن الفكر الإنساني -الفلسفي على الأخص- يهتم بالموضوعات والإشكالات الأساسية نفسها، وبالتالي يوجد إطار ثابت غير متغيّر يبقى بعد أن تتغير كل المعارف الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالوقائع أو المبادئ. فالفكر الإنساني قادر على تجاوز تحديداته التاريخية وعلى الوصول إلى ما يتجاوز ويخترق التاريخ. فالنزعة التاريخية

---

(1) L. Strauss: **La renaissance du rationalisme politique classique,** (chap 2: relativisme), pp 82–88.

كما ينظر إليها ستروس هي حصيلة أزمة الفلسفة السياسية التي تخلّت في العصور الحديثة عن دورها السابق «كبحث إنساني عن النظام الأزلي»، وأصبحت منذ القرن السابع عشر سلاحًا ثم أداة، فتحوّلت إلى أيديولوجيا سياسية لطبقة المثقفين التي خلفت الفلاسفة[1].

أما العدمية فهي الأيديولوجيا الجامعة بين النزعتين الوضعية والتاريخانية، إنها الموقف الذي يمنع أي تفكير ممكن حول الحق الطبيعي، بتحطيم التصورات الكلّية والثوابت القيمية[2].

فهذه الأيديولوجيا العدمية هي التي جعلت الغرب «يفقد ثقته في مصيره» في مجتمع الوفرة الاستهلاكية والمساواة القانونية الشكلية». ففي الوقت الذي أدّى انفصام الفلسفة عن العلم إلى انهيار الحكمة، أفضى التمييز بين الوقائع والقيم إلى ضياع الحدود بين الخير والشر والعدل والظلم والحق والخطأ. وليست النازية بكل قساوتها سوى لحظة تجسيد لهذه العدمية القائمة على النسبية القيمية والتعددية الثقافية: «عندما نسمع اليوم عبارة «العدمية الألمانية» يفكّر أغلبنا بطبيعة الأمر في القومية ـ الاجتماعية. بيد أنه يجب علينا أن ندرك مباشرة أن القومية ـ الاجتماعية ليست سوى الشكل الأكثر شهرة من العدمية الألمانية ـ شكلها الأكثر خساسة وجمودًا... فهزيمة القومية ـ الاجتماعية لن يعني بالضرورة نهاية العدمية الألمانية»[3].

إن هذا النقد الجذري للعدمية الحديثة بربطها بمسألة النسبية[4] هو الذي يفسر

---

(1) L. Strauss: «La nature et les contradictions de l historicisme» in **La philosophie politique et l'histoire,** pp105–138.

(2) راجع حول علاقة العدمية بنظرية الحق الطبيعي:
Olivier Sedyn: **Nihilisme et politique de Leo Strauss,** payot 2001.

(3) L. Strauss: **Nihilisme et politique,** payot–rivages 2001, pp33–34.

(4) قارن بمقالة جيفري باراش في الموضوع الذي يربط نقد شتراوس للنسبية بقراءته لكارل شميت:
Jeffry A. Barash: «Leo Strauss et la question du relativisme» CITES 2001–4 N8, pp 153– 176.

موقف ستروس الداعي إلى العودة للفكر السياسي القديم في رصيده اللاهوتي والفلسفي المشترك.

3 ـ الرجوع للفلسفة القديمة ولتقليد الحق الطبيعي:

للخروج من مأزق النسبية العدمية، يدعو ستروس إلى الرجوع للحالة الفلسفية ما قبل الحديثة، ولتقليد الحق الطبيعي بمقوماته وجذوره اللاهوتية.

فالعودة للفلسفة الكلاسيكية لا معنى لها إلّا من منظور العلاقة النقدية بالعصور الحديثة. أي بعبارة أخرى، إنما يريده ستروس هو تجاوز الراهن إلى الماضي، ليس من أجل الرجوع لنموذج سابق، وإنما للوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة في الفلسفة السياسية التي لا تخضع للتحوّل التاريخي، على عكس ما تتوهم المقاربات التاريخانية والوضعية.

فالعودة للفلسفة السياسية القديمة هو بكل بساطة عودة للفلسفة السياسية ذاتها التي استبدلت في العصور الحديث بالفكر السياسي والعلوم الاجتماعية. فإذا كان الفكر السياسي هو مجرد عرض للآراء والمذاهب دون تمييز بين الرأي والمعرفة، فإن الفلسفة السياسية تهتم أساسًا بالبحث عن الحقيقة.

كما أن الفلسفة السياسية تختلف عن اللاهوت السياسي الذي هو التعاليم السياسية المؤسسة على الوحي الإلهي، باعتبار كون مجالها محصور في ما هو متاح للعقل الإنساني. وإذا كانت الفلسفة الاجتماعية تنظر للمسألة السياسية في حدود الرباط الاجتماعي، فإن الفلسفة السياسية تنظر إليها في مستوى الدائرة الأكثر شمولية ومحورية.

إنها الفلسفة التي تتناول إشكالية «المدينة والإنسان» بالبحث عن القيم المدنية الثابتة الضامنة للعدل في المدينة والسعادة للإنسان. فالنظام السياسي الأمثل هو الأفضل كونيًّا وأزليًّا.

والميزة الكبرى للفلسفة السياسية الكلاسيكية هي كونها وثيقة الارتباط بالحياة السياسية تعالج مباشرة شكل النظام السياسي والموقف القيمي منه، في حين تحوّلت المسألة السياسية راهنًا إلى مجرد مسألة منهجية لدى المختصين والخبراء. إنها

الفلسفة التي تركز اهتمامها على البنية الداخلية للمجموعة السياسية ونمط تسييرها، مما يفضي بالفيلسوف إلى التحول إلى «معلم للمشرعين» باعتباره وحده القادر على ممارسة التفكير خارج حدود التواضعات والمصالح الظرفية. ومن هنا الطابع العملي في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، إذ الغرض المنشود ليس فهم الحياة السياسية وإنما البحث عن السلوك القويم. صحيح أن الموضوعات السياسية تتعلق بالتقويمات الأخلاقية التي لا يمكن الحسم فيها بالبرهان والدليل، ولذا تتجه إلى البشر الذين يعتبرون هذه الإشكالات محسومة سواء من منظور نوازعهم الطبيعية أو بفضل تربيتهم. فالتعاليم السياسية للفلاسفة الكلاسيكيين موجهة للبشر النزهاء الصادقين في عمومهم وليس للأذكياء أصحاب العقول البارعة. فالشأن السياسي من اختصاص رجل الدولة المتنور المرتبط بمسؤولية الشأن العام وليس من اختصاص المراقب المنقطع عن الحلبة السياسية(1).

ويرى ستروس أن اكتشاف القدماء وثيق الارتباط باهتمامات الحاضر، والغرض منه هو الفهم الأفضل للموضوعات السياسية في ذاتها التي لا تزال هي ثوابت الفعل السياسي، مما يعني الخروج من التصورات التقنية والاصطناعية للشأن السياسي. فالفلسفة اليونانية الكلاسيكية تحمل بهذا المعنى بعض الطرافة والجدة، وتساعدنا على حلّ أزمة الحداثة الراهنة.

تلك هي الخلفية التي يقرأ بها ستروس نصوص الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين بدءًا بسقراط(2) وأفلاطون(3) وأرسطو(4) انتهاء بالفارابي(5) وابن ميمون(6).

---

(1) L. Strauss: **Qu'est-ce que la philosophie politique?** pp 15–58.

L. Strauss: «de la philosophie politique» in. **La renaissance du rationalisme politique classique,** pp 125–145.

(2) L. Strauss: «Le problème de socrate» in. **La renaissance du rationalisme politique classique**. Gallimard 1993, pp205–321.

(3) Strauss: «Sur la république de platon» in **La cité et L'homme,** pp 69–77.

(4) Strauss: «Sur la politique d Aristote» in **La cité et L'homme,** pp 23–68.

(5) Strauss: «Comment Farabi a lu les lois du Platon» in **Qu'est-ce que la philosophie**? pp 131–150.

(6) Strauss: «le propos de Maimonide sur la science politique». In **Qu'est-ce que la philosophie politique?** pp151–164.

ولا يمكن الفصل بين هذه العودة للفلسفة الكلاسيكية وإعادة الاعتبار للحق الطبيعي natural right مخرجًا من أزمة الحداثة السياسية القائمة على النزعتين الوضعية والتاريخية. إن المقصود هنا هو تأسيس القوانين المسيرة للمدينة على مرجعية «الخير المشترك»، باعتبار أن القوانين لا يمكن أن تؤسس شرعيتها بذاتها. بيد أن الخير المشترك لا يمكن أن يكون تواضعيًّا، في حين أن القوانين تواضعية بالضرورة، فهي مجرد تأويلات للعدالة ولا تتماهى مع قيمة العدل في ذاتها.

ومن ثم فإن السياسة من حيث هي فن وضع القوانين العادلة تتجاوز الإطار التشريعي الضيق، وتقوم على تصوّر غائي أخلاقي شامل، أي ما عبّر عنه ستروس بعبارة «الوعي بالكلي». إلّا أن الكلي ممتنع على التجربة الإنسانية المحدودة، وكل إدراك له هو بالضرورة مجرد رأي، وإن كان الأفق المعياري الضروري للفعل السياسي، ما دام السياسي مسؤولًا عن «تحديد ما هو عادل»[1]. فهذا الانشداد نحو الغائية المعيارية المطلقة للفعل السياسي هو ترجمة «الانزياح بين أثينا وأورشليم»، أي بين المجتمع الذي تحكمه القوانين والمجتمع الذي تحكمه الأخلاق المثالية الفاضلة. ومع أن ستروس يدعو بوضوح إلى العودة إلى «الحضارة الغربية في كامل طابعها ما قبل الحديث» أي الجذرين اللاهوتي والفلسفي، إلّا أنه يدرك أن هذين المكونين لا يتماثلان من حيث الخطاب والمنهج. فما يوحدهما هو التناقض مع قيم الحداثة ومقولاتها، كما أنهما يتفقان في أهمية الأخلاق وفي مضامينها واعتقاد حاجتها إلى المرجعية القصوى. أما ما يفرقهما فيتعلق بأسس الأخلاق وما به يكون قوامها.

فإن كانت الفلسفة والتوراة تتفقان في مشكل القانون الإلهي الضامن للعدالة، إلّا أنهما تسلكان طريقين متعارضتين. فالفلسفة من حيث هي بحث عن المعرفة المتعلقة بالكل، تعتبر دومًا الأسئلة أهم من الأجوبة، فكل الحلول قابلة للرفض والتساؤل. بيد أن نمط الحياة العادل لا يمكن أن يقام إلّا إذا عرفنا طبيعة الإنسان، في حين أن طبيعة الإنسان لا يمكن إدراكها إلّا في ضوء فهم مسبق للكلي. ومن هنا فإن الفلسفة بالمعنى الكامل للعبارة لا تتلاءم مع نمط الحياة التوراتي. فالفلسفة

---

(1) L. Strauss: **Natural right and history**. The university of Chicago, press 1965(chap 4: classic natural right) pp 120–164.

والتوراة «قوتان متعارضتان في مأساة الروح الإنسانية». كلاهما تدعي معرفة وتحديد الحقيقة الحاسمة ذات الصلة بصيغة الحياة العادلة. بيد أنه لا يمكن أن توجد إلّا حقيقة واحدة، ومن ثم كان الصدام حتميًا بين هاتين المقاربتين. حاولت كلاهما عبر التاريخ دحض الأخرى، وما زال الصدام قائمًا[1].

وإذا كان ستروس قد مال في كتابات الشباب إلى الصهيونية السياسية، إلّا أنه رفض الخلفيات اللاهوتية للصهيونية الدينية وإن كان اعتبر أن نقد سبينوزا للاهوت اليهودي من منطلق تنويري ليبرالي لم يحل المسألة اللاهوتية ـ السياسية ولم يقض على النزعة الأرثوذوكسية[2].

ومن الواضح أن ستروس في معالجته للعلاقة بين الفلسفة والدين ظلّ وفيًا لمشروع الفارابي وامتداداته لدى ابن ميمون (في مقابل سبينوزا). إنه يرفض بشدة التأليفات المتسرعة والمفتعلة بين السجلين أو النصين. وفي بعض نصوصه يبدو ستروس أقرب للدين بالنظر للعلاقة الحميمة بين الإيمان والقانون (في اليهودية والإسلام). فالقانون هو في آن واحد كلي وديني، وذلك ما يمنحه الصلابة والثبات وخضوع البشر طواعية في مقابل القوانين الوضعية المصطنعة[3]. إلّا أن ستروس

(1) L. Strauss «the mutual influence of theology and philosophy» in **Faith and political philosophy.** The correspondence between Leo strauss and Eric Voegelin 1934–1964. The curators of the university of Missouri 2004, pp 217–224.
Daniel Tanguay: «The conflict between Jerusalem and Athens». In Leo Strauss: **An intellectual biography,** Yale university press 2007, pp 114–192.

(2) L. Strauss: **The early writings (1921–1932),** translated and edited by Michael Zank, State university of New York 2002.
L. Strauss: **Essays and lectures in modern jewish thought**. Edited by Kenneth H. Green State university of New York, press 1997.
راجع مقدمة المحرر ص 1ـ 177.
حول سبينوزا راجع كتابه:
Spinoza s critique of religion. The university of Chicago, press 1997 (part two), pp 101–192.
Eugene R. Sheppard: **Leo strauss and the politics of exile**. Brandeis university, press 2006 pp9–16.

(3) Gerard Sfez: Leo Strauss, **Foi et raison,** Editions Beauchesme 2007, pp 80–82.
Corine Pelluchon: Leo Strauss: **Une autre raison. d'autres lumières**. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine, vrin 2005.

اعتبر أن التنازع بين الدين والفلسفة، بين العقل والوحي، هو القوة الدافعة للتفلسف والمعين الإشكالي الضروري للفكر، ولذا وجب الحفاظ على تلك الجدلية الخصبة دون توفيق أو نفي.

ولذا نجد من غير الدقيق اتهام ستروس بالنزعة الماضوية الراديكالية، مما يشكل «نضالًا في الاتجاه المعاكس لمصيرنا التاريخي»[1]. فليو ستروس فيلسوف حديث على طريقته ونلمس لديه وعيًا حادًّا وصريحًا بانحسار «الوعي الطبيعي»، ومرارة القطيعة مع التقليد الفلسفي واللاهوتي الذي لم يتوهم إمكانية إحيائه والرجوع الميكانيكي له.

فما أراد بدعوته للرجوع للحالة ما قبل الحديثة هو البحث في التراث عن قيم ثابتة أزلية (الحقيقة والعدالة)، مع الوعي الواضح بأن هذا البحث يبقى إشكاليًّا، يولد من الأسئلة أكثر من ما يقدم من الأجوبة الجاهزة[2].

(1) Simone Goyard – Fabre: **Les embarras philosophiques du droit naturel,** Vrin 2002 p45.

(2) قارن بـ:
Carole Widmaeir: «Leo Strauss: sens historique et pensee de la tradition» Esprit, nov 2002, pp 32–48.

الفصل الحادي عشر

السيادة والسياسة: نظرية المشروعية والشرعية لدى كارل شميت

عرفت على نطاق واسع نظرية الشرعية الفيبرية (من ماكس فيبر) في الفكر السياسي والاجتماعي وفرضت نفسها نموذجًا أوحد في تفسير شرعية الأنظمة الديمقراطية الحديثة.

وليس من همنا التذكير بهذه النظرية المعروفة التي تميز بين أشكال ثلاث من الشرعية هي: الشرعية الكارزمائية والشرعية التقليدية والشرعية العقلانية[1]، وإنما حسبنا التنبيه إلى جانب محوري من جوانب النقاش والجدل الفلسفي والقانوني والاجتماعي الذي ولدته في السياق الألماني في النصف الأول من القرن العشرين، متوقفين عند الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميت»، مع العلم أن الإحاطة بهذا النقاش تقتضي التعرّض أيضًا لمساهمة «هانس بلونبرغ»[2] و«ليو شتراوس»[3] و«كارل لويث»[4]، مما قد نعود له في مناسبات أخرى.

خصّص كارل شميت لمفهوم الشرعية والمشروعية[5] دراسة مطولة نشرت سنة

(1) راجع: Max Weber: **Economie et societé**, Tome 2, Plon 1995, p 285–290

(2) Hans Blumenberg: **The legitimacy of the modern age,** MIT press Cambridge, 1986.

(3) Leo Strauss: **Natural right and history,** University of Chicago, press 1953.

(4) Karl Lowith: **Meaning in history: the theological implications of the philosophy of history**. University of Chicago, press 1957.

(5) C. Schmitt: **Legality and legitimacy,** Duke University, Press 2004.

1932 يمكن اعتبارها تعميقًا وتطويرًا لدراسته الشهيرة حول «اللاهوت السياسي»[1] التي كانت في أصلها إسهامًا في كتاب تكريمي لأستاذه ماكس فيبر عام 1922، إلّا أن مختلف أعماله الفلسفية والقانونية تتمحور حول هذه المسألة النظرية ـ القانونية من زوايا متعددة.

ولا بدّ من التأكيد أن شميت يتفق مع فيبر في منطلقاته النظرية حول مسار الشرعية في المجتمعات الحديثة وفي النظر للشرعية من حيث هي إحدى منظومات الهيمنة.

يلاحظ شميت أن فيبر نقل مسألة الشرعية من المعجم القانوني ـ المدني («حق الحكم») أي معيار الطاعة الإرادية في سياق نظام تعاقدي حر (نظريات العقد الاجتماعي في القرن الثامن عشر) إلى سوسيولوجيا الهيمنة أي التحليل المقارن للأنشطة الجماعية.

بيد أن شميت ينتقد الطابع الصوري والموضوعي المجرد في أطروحة فيبر التي تقوم حسب رأيه على وهم الحياد المعياري الذي يقتضيه المسلك الوصفي في الدراسات الاجتماعية (التمييز بين الحكم والواقع)، مما يفضي إلى إقصاء مفهوم الشرعية الحقيقي الذي هو المشروعية القيمية في علاقتها بالفعل السياسي العيني[2].

تتأسس أطروحة شميت حول الشرعية على مستويين تتوزع إليهما أعماله الفلسفية والقانونية عبر مسارها التطوري الطويل:

- نقد التصورات القانونية الإجرائية للشرعية التي يقوم عليها النظام البرلماني التشريعي.
- بناء الشرعية على الأمر السيادي المميز للسياسة من حيث هي بنيتها الصراعية.

---

(1) C. Schmitt: **Theologie politique,** Gallimard 1988.

(2) راجع:
A. Simard: **La loi desarmee: carl Schmitt et la controverse legalite/legitimite sous la republique de Weimar,** les presses de l'umiversite de Laval 2009, pp 18–24.

أولًا: الشرعية والمشروعية: في نقد المعيارية القانونية:

يطلق شميت على الدولة الليبرالية البرلمانية عبارة «الدولة التشريعية» و«الدولة القانونية»، ويعرفها بأنها تصدر عن تصوّر سياسي خاص مفاده أن «المعايير هي التي تعبّر بأفضل طريقة ممكنة عن الإرادة العامة، دون أن يكون ثمة مكان لنقاشها، وهذه المعايير تريد أن تكون هي القانون ويتوجب لهذا السبب أن تتمتع ببعض الخصائص بحسبها يمكن لكل قضايا الشأن العام أن تخضع لها»[1].

فهذه الدولة هي أيضًا الدولة البرلمانية لأن البرلمان هو الذي يضع المعايير القانونية من حيث هو الجهاز التشريعي.

تكرس الدولة التشريعية الفصل بين القانون وتطبيق القانون، وبين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ. بيد أن السيادة في هذه الدولة ليست للقائمين عليها بل للقانون المجرد الذي يتمتع بكامل السلطة. الجهاز الذي يصدر القانون أي البرلمان ليس في الواقع هو الذي ينشئها أو يضعها وليس هو الذي يطبقها، وإنما «يصوغ» المعيار السائد الذي على أساسه تمارس السلطات الحاكمة وظائفها التنفيذية.

ويميّز شميت بين الدولة التشريعية وأنماط أخرى من الدول، مثل «الدولة القضائية» Jurisdiction state التي يمارس فيها السلطة القاضي من حيث هو «الحكم الأعلى» في النزاعات وليس المشرّع مخترع المعايير القانونية، و«الدولة الحكومية» Governmental state و«الدولة الإدارية» Administrative state اللتين تتميزان بالشكل الذي تكتسيه السلطة السياسية العليا وطريقة تعبير هذه السلطة عن إرادتها السيادية[2].

في الدولة التشريعية ليس الإجراء القضائي سوى تطبيق بسيط ومجرد للمعايير القانونية ولا يتجاوز نشاط الدولة بكامله التطبيق المنسجم مع هذه المعايير. ومن هنا اختزال المشروعية Legitimacy في الإيمان بالشرعية Legality في هذا النموذج الجديد

---

(1) C. Schmitt: **Legality and legitimacy,** Duke University, Press 2004, p3.

(2) Ibid p 5.

من الدولة حسب عبارات «ماكس فيبر»، بينما هما في الواقع مقولتان متعارضتان. فمن الشائع في العصر الراهن استخدام عبارتي «شرعي» و«صوري» بطريقة مترادفة في مقابل مفهوم «المشروعية»، مع ما يفضي إليه هذا التحديد من مأزق فعلي (إضفاء الشرعية على قرارات متعارضة ما دام المعيار هو شكلية القانون). ومن هنا يستنتج شميت «تهافت» عقلانية النسق التشريعي الذي ينتهي إلى نفي نفسه[1].

نلمس هنا نقد شميت الجذري للمدرسة المعيارية الوضعية التي يمثلها «كلسن» في تماهيها بين الدولة والنظام القانوني، معتبرًا أنها عاجزة وعمياء أمام الواقع ولا يمكنها تجاوز فكرة القانون بما هو مثالية معيارية مجردة وسلبية، ولا تستطيع أن تحدد إيجابًا شكلًا سياسيًّا عينيًّا. فالقانون في تجرده وموضوعيته يحتاج إلى دولة ضامنة، ومن هنا مشكل الصورة القانونية بالمعنى الجوهري، أي القرار الذي ينعقد به الأمر ومدى استقلاليته عن مضمون القاعدة القانونية، ولا يمكن للنظرية المعيارية أن تتجنب هذا الإشكال أي العجز الأصلي للمنظور القانوني من حيث فاعليته وإجرائيته[2].

ويلاحظ شميت أن شرعية الدولة التشريعية البرلمانية التي هي خاصية العالم الأوروبي منذ القرن التاسع عشر في سيره المتواصل نحو الديمقراطية[3] تنتهي في واقع اشتغالها بالانتقال إلى الطابع البيروقراطي المؤسسي، نتيجة لهذا «التحالف الأصلي» بين الشرعية والآلية التقنية[4].

في الدولة التشريعية لا تمايز بين الحق والقانون والضبط المعياري التي تمارسه الدولة من خلال دوائر التمثيل الشعبي. عبر هذا التماهي بين الحق والقانون والدولة، تغدو سلطة الخضوع هي القانون وحده الذي لا يمكن الخروج عنه، إذ الشرعية

(1) Ibid p 10.

(2) C. Schmitt: **Theologie politique,** Gallimard 1988, pp28–32.

J. Francois kervegan: **Hegel. Carl Scmitt: le politique entre speculation et positivite,** Puf 1992, p60.

(3) C. Shmitt: **The crisis of parliamentary democracy (1923),** The MIT press, Cambridge 2000, p 22.

(4) Schmitt: **Legality and legitimacy,** p14.

كاملة مكتفية بنفسها لا تتقيد بأي مستوى مستقل عنها أو مفارق لها. فما دام لا فرق بين القانون في وضعيته والحق بمفهومه المعياري ولا بين العدالة والشرعية وبين موضوع القانون ومسطرته الإجرائية، فإن السلطة التشريعية معصومة من الزلل لا تقبل الخطأ ولا المراجعة[1].

ويلاحظ شميت أن الدولة الليبرالية الحديثة التي ألغت ثنائية الدولة والمجتمع، ثنائية السلطة الملكية والتمثيل الشعبي، وبالتالي وحّدت بين إرادة الدولة والإرادة الشعبية، أعطت قوة القانون لكل تعبير من تعبيرات الإرادة الشعبية متمتعًا بكل زخم العلاقة العضوية بين القانون والعدالة.

بيد أن المشكل يبرز للعيان عندما ندرك أن القانون في الديمقراطيات الحديثة مرتبط باللحظة الانتخابية المؤقتة وصادر عن أغلبية ظرفية، ومن ثم لا فرق بين القاعدة المعيارية والحكم بالأمر، ولا بين الفكر والإرادة، ومن ثم تغدو الدولة التشريعية «مهددة في أسسها»[2].

إنما يحرص شميت على تأكيده هو أن الديمقراطيات البرلمانية تقوم على الخلط بين إرادة الشعب وإرادة البرلمان، ومن ثم لا مكان للقانون بمفهومه الصوري إلّا انطلاقًا من الإيمان المسبق بالتناسق الكامل بين قاعدة الأغلبية وإرادة الشعب بمفهومه الكلي الجماعي.

إن هذه المسلمة ليست بالنسبة لشميت سوى معتقد إيماني على الطريقة اللاهوتية لإخفاء الطابع الإجرائي التي تقوم عليه الدولة التشريعية في رفعها مبدأ التوافق الظرفي إلى المستوى القانوني بدلالته المعيارية القوية التي تختزن مفهومي الحق Law والعدالة Justice.

قد تكون لقرارات الأغلبية دلالة منطقية في شعب متجانس له إرادة مشتركة، ليس فيه في واقع الأمر أكثرية ولا أقلية، بيد أن الأمر ليس كذلك في الديمقراطيات

---

(1) Ibid p19.

(2) Ibid p 24.

البرلمانية في نظامها العددي الحسابي الذي يكرس ديكتاتورية الأغلبية الانتخابية على الأقلية المرغمة على الطاعة والإذعان.

إن الخطر الذي يفضي إليه هذا التصوّر القائم على مبدأ حياد الدولة تجاه إرادة واختيارات ممثلي شعبها هو نبذ التمييز بين القانون والظلم، بحيث يجري ابتداء إقصاء إمكانية الظلم وخطر الاستبداد من منطلق الضوابط الإجرائية التنظيمية للشرعية السياسية، كما يجري إقصاء الحرب من المنظور نفسه من منظور قانوني يتلخص في التسوية السلمية للنزاعات[1]. والواقع أن الدولة التشريعية البرلمانية وإن قامت على مجرد التقيد الحصري بمرجعية القانون وتطبيقه عمليًّا، إلّا أن الدولة من حيث هي دولة تختزن في ذاتها «حاجة غامضة للتفوق» لا بدّ أن تبرز للعيان، في ما وراء طابعها التنظيمي الإجرائي المعلن، مانحة إياها نمطًا من «الأولوية الشرعية العليا».

تظهر هذه الأولوية السياسية Political premium خصوصًا في فترات التأزم والاحتقان، وتعبّر عنها مقولات غير محددة في سياقات عينية (متطلبات الأمن القومي والنظام العام والمصالح الحيوية...)، كما تتجلى في ما عبّر عنه شميت بتمتع المتحكم الشرعي في القوة العمومية بـ«مسلمة الشرعية» في كل قراراته المتخذة في أوقات الاحتقان التي لا مناص منها، كما أن مثل تلك القرارات الاستعجالية تطبق على الفور مهما كان الشك في شرعيتها ومهما كانت خاضعة لطعون قضائية بعدية[2].

وهكذا يظهر أن مبدأ التنافس الحر وتكافؤ الفرص بين الجميع للوصول إلى السلطة لا يلغي السؤال السياسي الجذري الذي هو سلطة القرار الفعلي في اللحظة الاستثنائية. ولا بدّ من التنبيه أن هذه الملاحظة ستقود شميت إلى بلورة تصوره للسيادة Sovereignty من حيث هي «سلطة القرار في الحالة الاستثنائية»[3]، مما سنبيّنه لاحقًا.

وما دام النموذج الديمقراطي الليبرالي لا يمكنه أن يفترض شرعيةً عليا تتجاوز الحيّز البرلماني التمثيلي، فإن مشكل فائض الشرعية في اللحظات الاستثنائية التي

(1) Ibid pp 29_30.

(2) Ibid p 32.

(3) Schmitt: **Theologie politique,** p 15.

لا يخلو منها الفعل السياسي يظلّ بدون حلّ ممكن. فالماسك الشرعي للسلطة يتمتع فضلًا عن المزايا الاستثنائية للموقع التنفيذي (سلطة التقدير ومسلمة القرار الصحيح والطابع التطبيقي الفوري للقرار) بالقدرة على التأثير في الموازين السياسية من خلال القوانين والإجراءات المتخذة في الحياة العامة وفي تسيير المال والنشاط الاقتصادي الحر، مما يضع شكوكًا إضافية على مفهوم الشرعية في النظم البرلمانية.

ويذهب «شميت» في نص آخر حول «دولة القانون البورجوازية» (صدر سنة 1928) إلى معالجة أزمة شرعية النموذج الديمقراطي البرلماني منتهيًا إلى القول بوضوح إن الركيزتين اللتين تقوم عليهما هذه الدولة وهما الحرية الفردية والفصل بين السلطات لا علاقة لهما بالسياسة ولا يمكن أن نستخلص منهما أي شكل من أشكال الدولة، بل هما صيغتان لتنظيم «العقبات» التي تعترض الدول. الدولة البورجوازية من هذا المنظور ليست شكلًا من أشكال الدولة بل هي مجموعة من الآليات للتحكم في الدولة ورقابتها.

ومن هنا تقويمه الصارم للنظام البرلماني من حيث كونه يتشكل حسب عباراته من عناصر أرستقراطية وملكية تفرضها المصالح الليبرالية للحدِّ من الفاعلية السياسية وعرقلتها في منافذها المختلفة. وليس بإمكان النظام البرلماني القائم على التمثيل بلورة فكرة حقيقية للهوية السياسية، لأنه قائم على فكرة الحرية الفردية والتمثيل الطبقي في حين أن الدولة وحدها من حيث هي كيان عضوي منسجم قادرة على تأمين هذه الهوية التي هي جذر الكيان السياسي[1].

ثانيًا: الشرعية والسيادة، في تعريف السياسة:

ألمحنا إلى تعريف شميت للسيادة بقوله في نصّه الشهير حول «اللاهوت السياسي» (صدر في نسخته الأولى سنة 1922): «إن السيد هو من يقرّر في اللحظة الاستثنائية».

لا تعني هنا مقولة «الحالة الاستثنائية» الوضع الاستعجالي أو ما يشبه حالة الحصار، بل هي مفهوم ينتمي لمنطق القانون، أي بفعل الأمر من حيث هو مقوم

(1) Schmitt: «l'etat de droit bourgeois». In **Du politique: legalite et legitmite et autres essais**, Pardes 1990, pp 31–38.

للنظام القانوني، «ذلك أن القاعدة العامة كما تعرضها المقولة القانونية السائدة لا يمكن أن تتضمن استثناءً مطلقًا، ومن ثم لا يمكنها في الآن نفسه أن تؤسس بصفة كاملة القرار الذي يضعنا أمام حالة استثنائية حقيقية»[1].

يتتبع «شميت» مسار تشكل السيادة لدى فلاسفة «الحق الطبيعي» في القرن السابع عشر مبينًا أنهم فهموا السيادة من هذا المنظور أي سلطة التقرير في اللحظة الاستثنائية[2] مفردًا مكانة خاصة لهوبز الذي اعتبر أنه بلور التصوّر السيادي للدولة الحديثة من حيث هي في تشكلها ونظام شرعيتها دولة ديكتاتورية ناشئة عن عقد اجتماعي يخرج البشر من حالة حرب الكل ضد الكل. القانون بهذا المعنى هو فعل أمري ناتج عن قرار تقتضيه مصلحة الدولة، بيد أن مصلحة الدولة لا توجد إلّا بعد هذا القرار الأمري. بيد أن شميت الذي نعت في أعماله الأولى «هوبز» بفيلسوف الأمرية Decisionnism خلص في عمله الرئيس حول «هوبز»[3] سنة 1938 إلى اعتبار مؤلف اللفيتان «الأب الروحي» للدولة الليبرالية التشريعية والبرلمانية[4].

يمكن أن نلمس تطورًا ملحوظًا في فلسفة شميت السياسية من تمجيد الدولة بصفتها حالة ديكتاتورية سيادية إلى تصوّر جديد للسياسة من حيث هي الجانب الصراعي في النشاط البشري المشترك.

في أعماله الأولى، يدافع شميت عن شرعية الدولة المطلقة من حيث كون الدولة هي التعبير عن الوحدة السياسية العضوية للأمة. من هذا المنظور نفهم رفضه للدولة التشريعية البرلمانية العاجزة حسب رأيه عن ضمان هذه الوحدة، نتيجة

(1) Schmitt: **Theologie politique,** p 16.

(2) C. Shmitt: **La dictature (1921),** Seuil 2000, pp23–56.

(3) C. Shmitt: **The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes,** Greenwood press, 1996.

(4) Ibid p 67.

يذهب «ليو شتراوس» في حواره الفكر الممتد مع شميت أن تصوراته للسياسة في كل مراحل تفكيره ظلت متأثرة بفلسفة هوبز خصوصًا في تصوره السيادي الأمري للدولة وللقانون.

Leo strauss: «Notes on Carl Schmitt: The concept of the political» In **Heinrich Meier: C. Shmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue**. The university of Chicago, press 2006, pp 89–126.

لتقيدها بالشرعية القانونية وبموازين الحركية التداولية، ومن ثم ينيط شميت بالسلطة التنفيذية القوية مسؤولية تمثيل الشعب والتعبير عن إرادته الأصلية ككيان سياسي موحد بالانتقال من مفهوم الشرعية الإجرائية «الناقصة» إلى «المشروعية الشرعية» التي يمارسها الشعب المتماهي مع دولته من حيث هو «شعب مؤسس» لا شعب يفوض سيادته لممثلين ينوبون عنه[1]. الدولة إذن بهذا المعنى هي الشكل الوحيد للفعل السياسي وهدفها الأوحد هو بسط أولويتها المطلقة وسيادتها التامة.

بيد أن شميت بدأ منذ نهاية العشرينيات مراجعة نظرية لتصوره للدولة، من خلال تفكير نقدي في تجربة «الدولة الكلّية» Total state، التي هي نمط من الدولة «ما بعد الليبرالية» الكلاسيكية.

الدولة الكلّية هي دولة عصر التقانة التي توطدت سلطتها بفعل الوسائل التقنية من أدوات اتصال وتقنيات عسكرية، فتدعمت قبضتها على الحياة الاجتماعية بفعل التداخل الكثيف بين دائرتي المجتمع والدولة اللتين قامت الدولة الليبرالية الحديثة على الفصل بينهما. يتجلى هذا التداخل في ظاهرتين رئيسيتين هما:

- الدور السياسي المتزايد للمجتمع المدني الذي تشكل تاريخيًا كفضاء غير سياسي مؤسس على فاعلية القانون الخاص. ينتج عن هذا الدور السياسي دخول أبعاد الصراع والصدام السياسية إلى الحقل الاجتماعي (صراع الطبقات).

- تدخل الدولة المتزايد في شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فبدل الدولة الليبرالية المحايدة برزت الدولة الاقتصادية والاجتماعية التي تتدخل في مسار إنتاج وتوزيع المنتج المادي والاجتماعي.

الدولة الكلّية هي إذن ـ كما يُبيّن كرفغان ـ حقيقة مزدوجة: هي من ناحية صيغة جديدة تتجاوز الأشكال التقليدية من السياسة بما فيها الدولة الإطلاقية ما قبل

---

(1) Nobert Compagnat: **Le droit, le politique et la guerre: deux chapitres sur la doctrine de Carl Shmitt.** Presse universitaire, Laval 2004, p 85.

ليبرالية، وهي من جهة أخرى مظهر للتسييس الشامل للوجود الإنساني الذي كان من قبل موزعًا بين البعدين العام والخاص.

إنها دولة تجمع بين عناصر القوة غير المسبوقة، وعناصر الضعف المتأتية من انكشافها وخضوعها لمطالب ونوازع الجسم الاجتماعي. ويميّز شميت بين نوعين من الدولة الكلّية هما: الدولة الكلّية بالمعنى الكمي وهي الدولة الكلّية الضعيفة، والدولة الكلّية بالمعنى الكيفي وهي الدولة القوية.

النموذج الأول هو الدولة الإدارية البيروقراطية المرتبطة عضويًّا بالمصالح الاقتصادية والاجتماعية، فتضطر للتدخل في كل مناحي الشأن الاجتماعي، في حين أن سيادة الدولة التقليدية بما فيها الدولة الإطلاقية لم تمنع في السابق من الاعتراف بجوانب غير سياسية لا شأن للدولة بها. في الدولة الكلّية بالمعنى الكمي يتغير مفهوم حياد الدولة الذي لم يعد يعني المفهوم الليبرالي الكلاسيكي لسلطة ثالثة عليا بل سلطة الخبير والحكم التي يحتاج إليها ضبط الصراعات الاجتماعية وتسويتها. كما أن الطابع البرلماني للتعددية السياسية في هذا النموذج يفضي إلى تحريف وتحوير الإطار الليبرالي وإلى تكريس هيمنة الأحزاب بدل هيمنة الدولة مما يقضي على كل التحديدات السياسية المألوفة، فضلًا عن تحكم البيروقراطية الإدارية في مركز القرار.

النموذج الثاني أي الدولة الكلّية القوية التي تختلف عن الدولة الإطلاقية التقليدية، وليست هي الدولة التسلطية الحديثة التي تعبّر عنها الفاشية الإيطالية التي تأثر بها شميت في بعض مراحل فكره واعتبرها بديلًا في تحكمها الشمولي وشرعيتها القائمة على التزكية بدل الانتخاب وفي نظامها السياسي الذي يرفض التعددية الحزبية وهياكل التمثيل البرلماني. الدولة الكلّية بالمعنى النوعي الحقيقي هي الدولة التي تتحدد وفق الفكرة الحقيقية للسياسة من حيث هي الكثافة الصدامية والجدلية في الوضع الإنساني، فتحدث تناغم الفكرة السياسية مع مضمونها[1].

---

(1) لخصنا هذه الأفكار حول الدولة الكلّية من دراسة «جان فرنسوا كرفغان» التي يرجع فيها إلى بعض نصوص شميت المتوفرة بالألمانية، خصوصًا «حارس الدستور» **Der Huller der Verfassung 1931**.

J. F. Kervegan: op. cit pp 82_90.

وهكذا يتجه شميت من هذه القراءة النقدية لتجربة الدولة القومية إلى تجاوز «أتيقيّة الدولة» التي شغلت اهتماماته الفكرية في العشرينيات إلى تصوّر فلسفي أكثر إحكامًا ووضوحًا للسياسة والشرعية السياسية في كتابه الرئيسي «مفهوم السياسة» الصادر في نسخته الأولى سنة 1932[1].

في هذا الكتاب ينبذ شميت منهج التحليل الاجتماعي والقانوني للظاهرة السياسية بوضع نظرية عامة في الدولة، منطلقًا من عدم ترادف وتماهي الدولة والسياسة. ما يهمه هنا هو تحديد الطابع السياسي للظاهرة الإنسانية في ما وراء التشكلات التاريخية للظاهرة السياسية التي ليست الدولة سوى إحداها:

«الدولة بالمعنى الدقيق للعبارة، أي الدولة كظاهرة تاريخية، هي صيغة وجود (حالة) خاصة بشعب ما» تتحدد في مستوى صناعة القانون في اللحظات الحاسمة[2]. أما السياسة فهي على عكس التعريفات القانونية التي تنطلق من مقتضيات الممارسة القانونية السائدة المنحصرة في إطار الدولة فليس لها جوهر، بل يمكن أن تغطي كل مجالات الوجود البشري.

وقد بيّنا في ما سبق تدخل الدولة الكلّية الشاملة المعاصرة في كل مناحي الشأن الاجتماعي بصفته تطورًا طبيعيًّا للدولة الليبرالية المحايدة.

إنما يميز السياسة بالنسبة لشميت هو أنها علاقة أو صيغة تترجم البُعد الصراعي في نمط الاجتماع البشري، بحسب التحديدات الخاصة بها. فإذا كانت الأخلاق تقوم على ثنائية الخير والشر، وكانت الجماليات تقوم على ثنائية الجميل والقبيح وكان الاقتصاد يقوم على ثنائية المفيد والضار أو الربح والخسارة، فإن السياسة تقوم على ثنائية العدو والصديق. ويعني هذا التمييز التعبير عن «الدرجة القصوى من التوحد والتفكك والترابط والانفصال»، دون التداخل مع التحديدات الأخرى (الأخلاقية والجمالية والاقتصادية)[3].

C. Schmitt: **La notion du politique – Theorie du partisan,** Calmnn Levy 1972. (1)

Ibid p 59. (2)

Ibid p 66. (3)

ليس العدو هنا هو مجرد الخصم أو المنافس، أي مجرد الآخر المغاير، بل هو العدو العمومي في مستوى الكيانات الجماعية. لا يستخدم شميت لفظ العدو بالمفهوم الأخلاقي أو الميتافيزيقي، كما أنه يرفض المقاربة الليبرالية التي تختزل هذه الثنائية في الصراع الطبقي. لا تقتضي العداوة بالمفهوم السياسي الكراهية الشخصية، بل بؤرة الصدام في دلالته الكثيفة القوية التي تحدها فرضية الحرب دون أن تكون الحرب هي هدف السياسة وغايتها[1].

ومن هنا فإن كل أشكال الصدام الدينية والأخلاقية والاقتصادية والعرقية يمكن أن تتحول إلى صدام سياسي عندما تصل حدتها مرحلة تفريق التجمعات البشرية القائمة إلى أصدقاء وأعداء.

ومن هنا يصل شميت إلى الاستنتاج التالي: «يكون التجمع سياسيًّا عندما يتشكل في أفق محنة الحرب. ولهذا فإن هذا التجمع هو في كل حال التجمع الحاسم، وينتج عن ذلك أن الوحدة السياسية ما دامت قائمة هي العنصر الحاسم والسلطة السيادية ما دام يرجع لها ضرورة وبالتحديد حق الحسم في الوضعية الحاسمة مهما كانت سمتها الاستثنائية»[2].

نلمس هنا أطروحة شميت التقليدية حول السيادة من حيث هي سلطة الحسم في الحالة الاستثنائية. فالدولة ليست الشكل الوحيد للسياسة، فقد تنهار الدولة دون أن تنتفي السياسة في بعدها الصراعي الجوهري.

الدولة بالنسبة لشميت تظل وسيلة لضمان السلم المدني، وتتمتع بالإمكانية الفعلية للتمييز بين الصديق والعدو وبالتالي إعلان الحرب الذي هو التحكم الشرعي في أرواح البشر، في حين تنبني السياسة على مسبقات أنثربولوجية ولاهوتية تتعلق بطبيعة الإنسان والنظرة إليه، بحيث إن السياسة تجد مرجعيتها العميقة في عقيدة «الخطيئة الأصلية» Original sin التي يؤدي نفيها إلى العدمية الفوضوية التي هي نقيض السياسة[3].

(1) Ibid p74.

(2) Ibid p 80.

(3) Ibid pp 103_107.

الفصل الثاني عشر

التقليد والمجال العام
في فلسفة حنة آرنت

تكرس سردية التنوير فكرة ارتباط مفهوم الحرية وما يتصل به من قيم الديمقراطية التعددية ومنظومة حقوق الإنسان الجوهرية بالخروج من التقليد واستخدام العقل بمفهومه الذاتي الفردي[1].

على عكس هذه الفكرة السائدة، تذهب الفيلسوفة الألمانية ـ الأمريكية «حنة آرنت» إلى أن الظاهرة الكليانية التوليتارية هي نتيجة طبيعية للخروج من التقليد وأثر لانحسار المجال العام أفقًا للسياسة التي تحولت في عصر الليبرالية الفردية إلى تقنية اجتماعية.

سنحاول في هذا البحث الإجابة على إشكالين محوريين في فلسفة حنة آرنت هما: إلى أي حدّ يمكن ربط الظاهرة الكليانية بالحداثة أفقًا تاريخيًا وفكريًا؟ وهل يكون الحل هو الرجوع للتقليد من حيث هو شرط بناء عالم مشترك يتأسس عليه مجال عمومي بصفته إطار المواطنة وسياق التجربة السياسية في دلالتها التعددية التشاركية؟

---

(1) راجع نص كانط الشهير حول ما هو التنوير؟

Kant (et M. Mendelssohn): qu'est–ce que les lumieres?. Mille et une nuits, 2006.

أولًا: الحداثة والكليانية، ضياع العالم المشترك

لا تفتأ «حنة آرنت» تبيّن في دراساتها الرائدة حول الظاهرة الكليانية Totalitari-anism أن الكليانية ليست هي الصورة الحديثة للاستبداد السياسي ولا هي نمط من الديكتاتورية بمفهومها التقليدي المألوف.

إنها نموذج جديد تمامًا من الحكم لم يعرفه العالم قبل القرن العشرين، بل هو الحدث الأبرز المميز للعصور الحديثة، وبذا قوّض كامل عدتنا النظرية وأدواتنا المفهومية.

تعالج «آرنت» في دراساتها حول الكليانية تجارب ثلاث كبرى من الأنظمة السياسية الحديثة هي: النازية والستالينية والإمبريالية من حيث كونها تلتقي في عنصر جامع يطلق عليه «الأسى» Loneliness أو «الانعزال» Isolation ويعني هنا الاغتراب الكامل إزاء العالم وافتقاد الصلة بالكيان الجماعي، بحيث يكون البشر فائضًا زائدًا[1].

ليس الانعزال هو الاعتزال بصفته تجربة فردية حرة لا تعني الانقطاع عن العالم وإنما حضور الذات مع نفسها كما يتمّ خلال عملية التفكير العميقة (لدى الفيلسوف مثلًا)، كما أنه يختلف عن «العزل» الذي تمارسه الأنظمة التسلطية الاستبدادية حيث يتحكم فرد واحد في المجال السياسي لكنه لا يستولي على باقي منافذ الترابط الجماعي والتفكير.

الانعزال تجربة إنسانية قصوى تتعلق بكامل مستويات ودوائر الوجود الإنساني، حيث «يغترب» الإنسان عن ذاته ويتعرض للاستهداف في مجاله الحيوي والحميمي، فيغدو عديم الفائدة والقيمة Superfluous، لا مكان له في العالم.

تبين آرنت أن الكليانية من هذا المنظور لا تقوم على الإكراه، بل تتسم مفارقتها الكبرى بأنها تقتضي انجراف الجموع المشتتة المستلبة أي «الكتل المتجمهرة»

(1) Hannah Arendt: **The origins of Totalitarianism**, A Harvard Book 1979, p 474.

Masses التي هي التعبير عن تفكك المجموعة الإنسانية التي تغدو عندئذ هشة وعاجزة أمام استراتيجيات التعبئة والتحشيد والتنظيم. الجماهير لا تجمعها رؤية واحدة ولا مصالح مشتركة أو إطار طبقي بل هي ذرات متناثرة تعيد الأنظمة الكليانية تشكيلها كعجينة لا جذور لها ولا مقومات تجمعها[1].

ومن هنا دور الدعاية Propaganda بصفتها ـ بالإضافة إلى الرعب Terror ـ أداة تشكيل الكتل والحشود المشتتة. وعندما يصبح للنظام الكلياني السيطرة المطلقة تتقلص حاجته إلى الدعاية الترويجية التي يعوضها الإعداد الأيديولوجي والقولبة الفكرية القسرية Indoctrination فلا يعود العنف ضرورة لتخويف الناس وإنما لفرض المعتقد الرسمي وتمويه «الأخطاء العملية».

تبين آرنت أن الدعاية ليست خطابًا تحريضيًّا اعتباطيًّا فاقدًا للدلالة، بل تستند إلى ما نمط من «النزعة العلموية الأيديولوجية» وتعتمد ضربًا من «التقنية الرسالية» الناجعة على الرغم من مضمونها الفارغ.

بيد أن «حنة آرنت» وإن اعتبرت أن النزعة العلموية وما يرتبط بها من دعاية تحشيدية تتجاوز في الواقع الظاهرة الكليانية بما هي أداة واسعة الاستخدام في السياسة الحديثة، تتعلق بأفق التقانة وهوس التجريب العلمي الذي طبع العالم الغربي الحديث، إلّا أن ما يميّز الظاهرة الكليانية بالنسبة لها عن الأيديولوجيات الوضعية والنفعية هي رفضها أي مقاربة للطبيعة الإنسانية وانبنائها على الإيمان العميق بإمكانية «تحوير الطبيعة الإنسانية». ما يتغير بالنسبة للأطروحة الوضعية التاريخانية هو سياق الظرفية الإنسانية وليس الانفعال البشري نفسه[2].

لا تعتمد الكليانية على الوقائع والتجربة العينية، ذلك أن معيار التعبئة التحشيدية ليس الحقيقة ولو مزيفة، وإنما «الانسجام» الذي لا يمكن أن يتحقق دون القطيعة مع «الحس المشترك». الهدف الحقيقي للدعاية التوليتارية ليس الإقناع وإنما التنظيم

---

(1) Ibid p311.

(2) Ibid pp 346_347.

الذي ليس عامل تجميع وترابط بل هو تحشيد يشكل نوعًا من «سور الحماية» الذي يفصل الكتل عن العالم الخارجي والواقعي من حيث يخلق لديهم وهم الاندماج الطبيعي في العالم.

التوليتارية هي إذن حالة اغتراب وانفصام عن العالم، وتعني عبارة عالم world المجال المشترك بين الناس، أي سياق التواصل والتحاور بين البشر من حيث طابعهم التعددي المتنوع. العالم بهذا المعنى لا يكون إلّا عموميًا ومشتركًا، في مقابل انعزال واغتراب الإنسان الحديث الذي تطحنه الآلية التوتاليتارية.

تُرجع «حنة آرنت» ظاهرة ضياع العالم إلى انحسار التقليد وانقطاع خيط التركة الواصلة بالماضي الذي يرتبط بالعصور الحديثة، حتى لو كانت تذهب في بعض النصوص إلى إرجاعه للجذور الأولية لفلسفة السياسة منذ اللحظة الأفلاطونية كما سنبين لاحقًا.

تبرز ظاهرة «ضياع العالم» Acosmism في مستويات ثلاثة رئيسية نقف عندها في أعمال حنة آرنت:

أولها: هيمنة «الشغل» Labor على باقي مناحي حياة الإنسان العملية Vita ac-tive، في مقابل «العمل» Work والفعل Action.

الشغل مرتبط بظرفية العيش بالمفهوم البيولوجي، أي بمجرد حفظ النوع البشري وهو بعد يلتقي فيه الإنسان مع باقي أنواع الحيوان، في حين أن العمل من حيث يصوغ «عالمًا مصطنعًا من الأشياء» هو نشاط إنساني من حيث بعده الإبداعي الذي يتجاوز الأفق الطبيعي، أما الفعل فهو النشاط الذي يعبّر عن الوجود البشري المشترك في ترابطه وتفاعليته وتنوعه وهو بالتالي أفق الفعل السياسي.

احتل الشغل في الحداثة المكانة التي كان يحتلها التأمل في العصور القديمة، فالإنسان الحديث بما هو «إنسان صانع» Homo faber ولج الثورة الحديثة عن طريق الصناعة والاختراع بفضل الأداة التقنية، ومن ثم ارتبط التقدم العلمي منذ تلك المرحلة بالتصرف التقني والممارسة الأداتية. ومن الواضح أن آرنت هنا تستعيد

بعض الأفكار الرئيسية التي قدمها أستاذها الفيلسوف الألماني «مارتن هايدغر» حول التقانة بصفتها «ميتافيزيقا العصور الحديثة» في عصر «العلم الذي لا يفكر»[1].

يترتّب على هذا التصوّر أن تتحول الإنتاجية والاختراع إلى «أصنام» للعصور الحديثة، وأن ينتقل العلم من معرفة ماهيات الأشياء وطبائعها إلى مسارات تشكيلها وبنائها التجريبي، أي من موضوع الطبيعة والكون إلى موضوع التاريخ وقصة تكوّن الطبيعة والحياة، من مفهوم الوجود إلى مفهوم السيرورة (مسار الإنتاج الذي يسبق ضرورة وجود الأشياء).

في ظرفية الشغل، الوسيلة ـ حركية الاختراع ـ أهم من الغاية أي المنتج النهائي نتيجة للمقاربة الميكانيكية للكون التي هي خلفية رؤية الإنسان الصانع القائمة على التوجس من الوظائف الإنسانية المدركة للحقيقة أي للمعطى الثابت وفي المقابل الثقة الجديدة في الاشتغال الأداتي[2].

وتبيين «حنة آرنت» أن الحداثة السياسية تندرج نظريًا في هذا الحقل الجديد للشغل كعماد لظرفية الإنسان الحديث، موجهة النظر إلى محاولات بناء فلسفات سياسية تنسجم مع مشروع اختراع «حيوان سياسي اصطناعي» على غرار «اللفيتان» الهوبزي.

فبالنسبة لهوبز كما لدى ديكارت «الشك هو المحرك الأول» و«الفن الإنساني» الذي من خلاله يحكم الإنسان عالمه «كما صنع الإله عالمه وسيره»، ويتمّ ذلك من خلال «الاستبطان» الذي هو عملية التأمل الداخلي التي من خلالها يبني الإنسان

---

(1) M. Heidegger: **Essais et conferences,** Gallimard 1958, pp 9–48.
حول علاقة حنة آرنت بهايدغر في نقد الحداثة والرؤية التقنية وعلاقتها بالجانب السياسي لآرنت راجع:
Dana R. Villa: **Arendt et Heidegger: le destin du politique,** Payot 2008, pp 317_370.

(2) H. Arendt: **The human condition,** The Chicago university, press 1998, pp 294_296.

وجوده دون الرجوع لأي حقيقة مفارقة خارجية، فمسار الاختراع الذي من خلاله تصنع الأشياء الطبيعية هو المتبع نفسه في مجال الشؤون البشرية.

وتعني هذه الملاحظة أن مبدأ الذاتية الذي هو مفتاح العصور الحديثة يتأسس على نموذج «الاختراع» أي النظرة التجريبية الآداتية للطبيعة التي تمتد للمباحث الإنسانية.

ومن هنا ندرك طبيعة النظرة الميكانيكية والوضعية للمبحث السياسي لدى فلاسفة الحداثة في دراستهم التجريبية للأهواء والانفعالات النفسية مادة للممارسة السياسية، بحيث تفضي «مسارات الحياة الباطنية» التي يقع استكشافها من خلال عملية التفكير الذاتي والاستبطان الداخلي إلى قواعد ومعايير لخلق الحياة «الآلية» لهذا «الإنسان المصطنع» (المجتمع السياسي المخترع) وفق التصوّر القائم على استبدال الأفكار بالمسارات التي هي الموجهة لأنشطة الإنسان الصانع الذي أفرزته العصور الحديثة[1].

وفي نقد جذري لفيلسوف الحداثة السياسية «توماس هوبز»، تذهب حنة آرنت إلى أن إدماج مفاهيم الاختراع والحساب في الفلسفة السياسية أدى إلى العجز الكامل عن فهم الواقع السياسي أو حتى مجرد الإيمان به.

فما دام الشيء الذي سأصنعه هو الشيء الواقعي الوحيد الممكن (كما يستنتج من نظرية الاختراع) فإن الواقع السياسي بما هو حدث احتمالي لا يمكن توقعه ولا التحكم فيه لا يخضع لمبدأ الحساب والقيس، ومن هنا فإن العقلانية السياسية الحديثة هي في عمقها «غير عقلانية» وواقعيتها «غير واقعية» مما يعني أن الواقع والعقل قد انفصما فيها (أدرك هيغل هذا الانفصام وحاول كغيره من فلاسفة التاريخ سدّه دون نجاح).

إن ما تبينه آرنت هو أن انتصار الإنسان الصانع على الإنسان المتأمل هو مصدر «اغتراب» Alienation الإنسان الحديث عن العالم الذي يعني في الواقع الإنساني

---

(1) Ibid pp 298_299.

ضياع الفعل السياسي الذي يقتضي الخروج عن الضرورة الطبيعية والاندماج في ظرفية التعدد والتنوع البشري. وفي نقد جلي لماركس، ترى حنة آرنت أن الشغل ليس هو الذي يؤسس الوجود الإنساني المشترك بل هو أكثر مستويات الظرفية الإنسانية انحطاطًا وأبعدها عن الفعل الأصيل.

ثانيها: انحسار المجال العمومي Public الذي هو مجال الفعل السياسي إثر إبطال الحداثة للقسمة التقليدية بين بعدي العام والخاص Private الذي نتج عنه الانتقال من الأفق السياسي إلى الأفق الاجتماعي المميز للعصور الحديثة. لقد كانت ثنائية العام والخاص جلية وواضحة لدى اليونان الذين ميزوا بين النشاط السياسي و«الترابط الطبيعي» المتمحور حول المنزل Oikia والأسرة. المدينة من هذا المنظور توفر للإنسان حياة ثانية تنضاف إلى حياته الطبيعية، بحيث ينتمي كل فرد لمستويين من الوجود يعبّر أحدهما عن نمط عيشه الخاص ويعبّر الآخر عن نمط عيشه المشترك. يقوم نظام الأسرة على الأمر والطاعة والسلطة المطلقة، ويقوم نظام المدينة على الإقناع والمشاركة. المجال العمومي في المدينة اليونانية هو مجال الحرية التي يتمتع بها مواطنون متساوون، وتعني الحرية هنا الانعتاق من ضرورات الحياة ومن السلط المهيمنة، في حين يسود التحكم المطلق والسيطرة التامة في المنزل والأسرة[1].

مع العصور الحداثة انمحت هذه الحدود بين الخاص والعام وتغيّرت حدودها بانبثاق أفق جديد هو الأفق «الاجتماعي» Social الذي أصبح يأخذ دلالة الأفق السياسي المنمحي. انتقل مفهوم الخاص من دلالته المرتبطة بالتسيير التحكمي الإطلاقي في المنزل إلى دلالة «الحميمي» المتعارض مع البعد الاجتماعي (الذي لم يكن معروفًا لدى اليونان) دون تضارب مع البعد السياسي ذاته.

بدأ مسار انمحاء السياسي وظهور الاجتماعي مع «جان جاك روسو» الذي أعاد طرح المسألة السياسية وفق ثنائية الفرد والمجتمع وتصور الحرية كتحرر من تحكم وسلطة المجتمع. وما دام الخاص قد تحول إلى الجانب الحميمي Intimate أي

(1) Ibid p24.

الضمير والوعي، فإنه لم يعد له موقع عيني يجسده في العالم، كما أن المجتمع الذي يواجهه لا يمكن أن يتجسد بطريقة عملية ودقيقة كما كان شأن المجال العمومي. وكما تقول آرنت بلغة ساخرة: إن الحميمي والاجتماعي بالنسبة لروسو هما «نمطان ذاتيان من الوجود» وكان روسو يثور ضد روسو نفسه[1].

وهكذا ظلّت الذاتية الراديكالية الحديثة تعاني من هذا المأزق المتولد عن صراعاتها مع نفسها (العجز عن العيش داخل المجتمع والعجز عن الخروج عنه) مما عكسه الأدب الحديث وخصوصًا الرواية التي هي الشكل الأدبي الأنسب للتعبير عن تناقضات الذات ومآسيها الداخلية.

مع انبثاق الأفق الاجتماعي وانسحاب شكل الوجود السياسي، تغيّرت دلالة المساواة التي أصبحت تعني «التطابق» Conformism باعتبار أن المجتمع هو عائلة كبرى يتعين عليها أن تظهر في شكل مجموعة متحدة المصالح ومتجانسة الأفكار. ومن الملاحظ هنا أن انهيار العائلة بمفهومها التقليدي قد تزامن مع انبثاق المجتمع الذي يستوعب كامل أصناف التجمعات البشرية.

وتستنتج آرنت من هذا التحوّل أن تشكّل المجتمع يلغي عمليًا إمكانية الفعل بقدر ما كانت هذه الإمكانية ملغاة داخل العائلة اليونانية، لأن نظام المجتمع يقوم على القولبة وفرض التجانس وتقويض الخصوصيات. نلمس هنا جانبًا آخر من جوانب ظاهرة تقويض العالم المشترك داخل «مجتمع أحادي» على غرار الخلايا الأسرية القديمة لا تنوع فيه ولا تعددية، ذلك «أن انتصار المساواة في العالم الحديث ليس سوى الاعتراف القانوني والسياسي بواقع كون المجتمع قد اكتسح المجال العمومي Public realm، والاعتراف بأن التميزات والاختلافات غدت أمورًا خاصة تتعلق بالفرد»[2].

مع انبثاق المجتمع احتل «السلوك» موقع «الفعل» الذي هو الأفق السياسي

---

(1) Ibid p 39.

H. Arendt: **On revolution,** Penguin, Books 1990. Chap: «The social question» pp59_114.

(2) H. Arendt: **The human condition,** p4.

من حيث كونه النشاط الجوهري في نظام العلاقات الإنسانية، فانتفت روح التنافس والتميز التي كانت تسم المجال العمومي بالمفهوم اليوناني وما يرتبط به من تصوّر للمساواة يختزن دلالة التسامي الفردي. ومن هنا مركزية علم الاقتصاد في منهجيته الإحصائية الكمية في رصد وتوجيه الفعل الاجتماعي وتحويل السلطة السياسية إلى تسيير بيروقراطي لمجتمع متجانس.

المجال العمومي هو «العالم ذاته بما هو مشترك بيننا» وهو بذا متميز عن الموقع الذي نشغله فيه، إنه ما يربط البشر في ما بينهم وما يمنعهم من ذوبان بعضهم في الآخر فيحقق لهم تميزهم ويحافظ لهم على تنوعهم، في مقابل عالم الكتل المتجمهرة الذي لا يمكن تحمله باعتباره فاقدًا لمقومات الجمع ومقومات التميز معًا.

ثالثها: النظر لمسار الفلسفة السياسية بصفته تاريخ «نسيان الفعل» (على غرار نسيان الوجود لدى هايدغر). ومع أن آرنت ترجع هذا النسيان إلى اللحظة الأفلاطونية، إلّا أنها تعتبر أن الحداثة السياسية جذّرت هذا الاتجاه وأوصلته لمداه.

تقوم الأفلاطونية من هذا المنظور على إهمال جوهر الفعل السياسي (من حوار عمومي ونشاط تناغمي وتعددية فعلية) انطلاقًا من حلم «مدينة الفيلسوف» الأحادية التي ينظر فيها للحوار العمومي كمجرد صراع بين آراء ظنية لا حقيقة لها. وترى آرنت أن الفلاسفة المحدثين عمقوا نسيان الفعل السياسي من خلال تصورهم للفكر من حيث هو انسحاب وانفصال عن الحياة العملية انطلاقًا من مرجعية الوعي مع اختزال الفعل في الصناعة والاختراع.

وهكذا أصبح الفهم الحديث للسياسة هو فرض نظام خارجي على مجتمع مفكك في كينونته الطبيعية ليس له بناء ذاتي من داخله، مع تقسيم الفعل السياسي إلى لحظتين متمايزتين هما لحظة التصوّر ولحظة الإنجاز، وذلك ما يترتّب عليه فهم الممارسة السياسية وفق ثنائية الأمر والخضوع مع إلغاء الأبعاد الترابطية العضوية في الفعل السياسي.

إن الفكرة التي يتأسس عليها هذا التصوّر للنشاط السياسي هو أن البشر عاجزون بنفسهم عن وضع قواعد تعايشهم المشترك وكأنهم بحاجة للسند النظري

الذي توفره الفلسفة من أجل تشكيل بنائهم السياسي المنظم. «الفلسفة السياسية تقوم ضرورة على مسلك الفيلسوف إزاء السياسة: يبدأ تقليدها عندما يصرف الفيلسوف نظره عن السياسة لكي يعود إليها لفرض معاييره الخاصة على الشؤون الإنسانية»[1].

يندرج هنا النكوص عن التقليد بصفته نأيًا عن ما يشكل الانتظام الذاتي الطبيعي للمجتمع الإنساني في تعدديته وتنوعه واستبداله بالطوبائيات النظرية التي لها مكان في الواقع.

بيد أن آرنت تبيّن أن فلاسفة القطيعة مع التقليد (أبرزهم ماركس وكيكغارد ونيتشه) لم يتمكنوا من الخروج على تقليد الفلسفة السياسية في تناولهم للظواهر الحديثة فاستخدموا «الأدوات التصورية» المستعارة من التقليد. بدأ التقليد الفلسفي السياسي باكتشاف أفلاطون بأن التجربة الفلسفية تقتضي صرف النظر عن «العالم المشترك للظواهر الإنسانية» وانتهى التقليد عندما لم يبق من هذه التجربة سوى «التقابل بين الفكر والفعل» الذي أفضى إلى عدمية كاملة ينتفي فيها معنى الفكر والفعل معًا[2].

السياسة وفق تعريف آرنت تقوم على مقوم جوهري هو التنوع الإنساني كما يتجسد في الفصل الواضح بين مجالين ينتمي إليهما الإنسان: مجال المواطنة بصفته إطار الاعتراف داخل عالم مشترك ومجال الحياة الاجتماعية حيث الترابط الضروري لتحقيق الحاجات الطبيعية الحيوية[3]، بدون هذا الفصل الحاسم لا يمكن الحديث عن مجتمع سياسي. وما تنتقده آرنت في الفلسفة السياسية الغربية هو تمويه هذا التمييز وإخفاءه.

---

(1) H. Arendt: **Between past and future,** The Viking Press 1961, p p17–18.

(2) Ibid p25.

(3) راجع في نقد حنة آرنت للفلسفة السياسية:

Miguel Abensour: **Hannah Arendt contre la philosophie politique?** Sens et Touka Paris 2006.

C. Lefort: «H. Arendt et la question du politique». **Essais sur le politique,** Seuil 1986, p 69.

تلاحظ «حنة آرنت» أن ثمة سببين رئيسيين لهذا التمويه هما:

أولًا: تعريف الإنسان بأنه حيوان سياسي، وكأن السياسة جزء من ماهيته في حين أن الإنسان كائن لا صلة فطرية تربطه بالسياسة لأنه لا معنى للحديث عن السياسة خارج مجال الترابط الإنساني الجماعي. السياسة تنشأ في «الفضاء الوسيط» ومن داخل العلاقات بين البشر في تنوعهم واختلافهم.

ثانيًا: التصوّر الديني للإنسان الذي خلقه الإله على صورته، بحيث يكون ثمة كائن إنساني واحد ليس البشر في تنوعهم سوى نسخ متكررة منه، إنه الإنسان المتفرد المتوحد الذي لا يمكن أن ينتج عنه سوى الصراع والحرب (حرب الكل ضد الكل بالمفهوم الهوبزي) ما دام وجود الآخرين لا معنى له في تصوّر ينطلق من كون الإله خلق كائنًا واحدًا على شاكلته[1].

ترى حنة آرنت أن الغرب حاول الخروج من هذا المأزق (استحالة السياسة من داخل النسق اللاهوتي) بتعويض السياسة بالتاريخ، بمعنى النظر إلى التنوع الإنساني ضمن منظور كلي للتاريخ الكوني بحيث يذوب في «فرد واحد يدعي الإنسانية»[2].

هل يكون الخروج من مأزق الحداثة هو العودة للتقليد والقطيعة مع التصورات التاريخانية للسياسة والرجوع للمجال العمومي فضاء أوحد للسياسة؟ وماذا يعني الرجوع للتقليد؟ هل هو إحياء الماضي أو استكشاف آفاقه الغائبة وكنوزه المطمورة؟

ثانيًا: العودة للتقليد: السلطة والدين

توحي بعض نصوص حنة آرنت بحنينها للتقليد ودفاعها عن سلطة الماضي مقابل الوضعية الراهنة للإنسان الحديث.

في هذا السياق يتعين تحديد ماذا تعنيه آرنت بثلاثية «الدين، السلطة، التقليد» التي هي ثلاثية رومانية توفر فسحة نظرية خصبة لاستكناه إشكالية المجال العام كمحدد للفعل السياسي في الظرفية الراهنة.

---

(1) H. Arendt: **Qu'est – que la politique?** Seuil 1995 pp41–42.

(2) Ibid p 42.

في دراستها «ما هي السلطة؟ what is authority?»[1]، ترفض آرنت التصوّر السائد للسلطة بصفتها خضوعًا وانقيادًا أعمى. ليست السلطة إكراهًا ولا هيمنة، كما أنها ليست عملية إقناع وبرهنة، إنها المبدأ الذي تتأسس عليه الطاعة، ولذا لا يمكن الخلط بينها وممارسة السلطة، فهي تتعلق ببعد الثقة والقبول لا العنف أو الحيلة[2].

لا تنتفي الحرية مع السلطة، بل هي علاقة خضوع يحافظ فيها البشر على حرياتهم وقدراتهم الفعلية على النشاط والممارسة، في مقابل مبدأ الحرية الحديث الذي يخرجها من القدرة العينية إلى الإرادة الذاتية المجردة. السلطة هي واقع الاجتماع البشري التعددي الذي لا يمكن أن تمارس الحرية خارجه إلّا إذا كانت حالة وجدانية أو نفسية لا تجربة واقعية حية.

لا ينفصل مفهوم السلطة عن المكونين الآخرين من الثلاثية اللذين هما التقليد والدين، باعتبار أن السلطة تتأسس على الصلة بالماضي، فهي بهذا المعنى توفر للبشر «الاستمرارية» والديمومة التي يحتاجون إليها من حيث كونهم عرضة للموت والفناء، ولذا فإن غياب السلطة يعني ضياع الأركان التي يقوم عليها الوجود الإنساني.

وتذهب حنة آرنت إلى القول إن العصور الحديثة بنسيانها ثلاثية السلطة والتقليد والدين أضاعت الفعل السياسي، وإن كانت أرجعت الجذور البعيدة لهذا النسيان إلى تأثير الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية على الأخص) والعقيدة المسيحية التي حرّفت تجربة التأسيس الرومانية (بناء شرعية السلطة على مرجعية الأصول القديمة في الماضي) بإعطائها بعدًا تاريخانيًا مستقبليًا[3].

وبقدر ما ترفض حنة آرنت النظر إلى السلطة بصفتها إكراهًا أو عنفًا (إذا احتاجت السلطة إلى العنف تحوّلت إلى فعل استبدادي ولم تعد سلطة)، وترفض اعتبار

---

(1) صدرت الدراسة عام 1958 ونشرت في كتاب **(Between past and future)** pp91 ـ 141.

(2) Ibid p 93.

(3) Ibid pp 121–123.

السلطة عملًا برهانيًا باعتبار أولوية المسبقات على الحكم والدليل[1]، فإنها ترفض النظر للدين من حيث وظيفته الاجتماعية أي كأيدولوجيا.

مجال الدين هو التعالي في أفق أخروي، ولا يمكن تفسيره بغائيات نفعية أو مادية كما تحاول المقاربات المتأثرة بالمنهج الماركسي. وليس خط التمايز بين الدين والسياسة حسب آرنت هو بعد التعالي نفسه، لأن السياسة من حيث هي فعل تواصلي منسق يجسد عالمًا مشتركًا هي بالضرورة نشاط متعالٍ يتجاوز الحيّز الاجتماعي الذي هو مجال تدافع المصالح الفردية. إلّا أن ما يميز مفهوم التعالي السياسي عن التعالي الديني هو أنه لا يتجاوز الأفق البشري، في حين يتعلق التعالي الديني بخلاص الروح في عالم مفارق. غاية الفعل السياسي هي «الخلود» Immortality أي استمرارية العالم المشترك بين البشر وغاية الدين هو بلوغ «الأزلية» Eternity بمعنى ميتافيزيقي يتخطى الوجود البشري[2]. لا تدعو آرنت إلى سيطرة الدين في المجال السياسي باعتبار أن نفاذ الدين للمجال العمومي لا يعني سوى تحقق مشروع «الإلحاد الراديكالي الحديث» في إذابة الدين في الحقل السياسي بحيث يصبح أداة من أدواته فيفقد أبعاده الروحانية المميزة.

ومع أنه لا يمكن النظر إلى حنة آرنت كفيلسوفة يهودية بالمعنى الديني أو اللاهوتي، إلّا أنها في بعض نصوصها تذهب إلى قراءة رمزية «التيه» و«الشريعة» بالمفهوم اليهودي كتعبير عن فكرة الحرية بالمعنى الإيجابي والعيني في مقابل الحرية الذاتية غير المتعينة الحديثة ذات الجذور المسيحية. في التقليد اليهودي وفق هذا المنظور، القانون بصفته مدوّنة معيارية يخضع لها البشر بالتساوي مفهوم جديد غريب على الفكر اليوناني وهو الإسهام الأساسي لليهودية في الثقافة الإنسانية.

بيد أن الحداثة حرّفت هذا الفهم للشرائع بإلغائها ثنائية القانون (المعايير المطلقة)

---

(1) حول الحكم المسبق والفرق بينه والحكم راجع: H. Arendt: **Qu'est – que la politique?** pp49_61.

(2) راجع مقالة حنة آرنت حول الدين والسياسة:
«Religion and politics» – **Confluences**. 2/3 sept 1953, pp 105_126.

والتنزيل العملي للمعايير الشرعية في الواقع، أي الحاجز بين الشرعية الوضعية ومعايير العدالة (المشروعية)، فاتحة بذلك الباب للظاهرة الكليانية التي تحوّل القانون إلى عملية قولبة وتحريك للبشر ككتل جامدة لا يطلب منهم فعل ولا حكم.

القانون في التقليد الغربي له أهلية ودور الحد من الفعل البشري ولذا لا يمكن أن ينبع من النشاط الإنساني نفسه، بل لا بدّ أن يكون خارجًا عن المجال العمومي. ومن هنا الإشكالات العصية التي تطرحها مدونة حقوق الإنسان من حيث منزلتها في الممارسة القانونية. فما دام القانون تضاعفت قوته وهيمنته في الوقت الذي لم يعد مصدره إلهيًّا وإنما مجرد سيادة الدولة، فإن السؤال المتعلق بمصدر سلطة القانون يظل غير قابل للجواب[1].

لا يعني نقد مسار الحداثة السياسية وإعادة الاعتبار للتقليد نمطًا من النكوص للماضي والرجوع لعصر ذهبي نموذجي، فحنة آرنت هي قبل كل شيء فيلسوفة الحدث، تعتبر أن سؤال الفلسفة هو التفكير في الحدث، أي التفكير في ظرف الإنسان الراهن.

ويرتبط هذا الموقف الفلسفي بنظرتها العميقة للسياسة التي تعرفها بوضوح بقولها: «إن معنى السياسة هو الحرية»[2]، وتعرف الحرية بأنها ترادف «البداية» Beginning أو «الميلاد» Natality.

عن طريق حدث الميلاد نلج إلى العالم أي إلى المجال الواسع الذي يتجاوزنا، وكل ميلاد يضيف جديدًا على العالم ويغيّر شكل العالم برمته، مما يجعل من المستحيل والخطير محاولة بناء قواعد صلبة ونهائية لنظام الاجتماع البشري على

---

(1) راجع في الموضوع:
Martine Leibovici: **Hannah Arendt et la question juive: le judaisme a l'epreuve de la secularization,** Editons Labor et Fides 2003, pp 29-32.

(2) H. Arendt: **Qu'est – que la politique?** P64.

غرار ما تطمح إليه الأيديولوجيات الاجتماعية الحديثة، ومن هنا أهمية الذاكرة والسرد في تثبيت البناء الاجتماعي المتغير والمتحرك[1].

لا تقول حنة آرنت بطبيعة إنسانية ثابتة، بل تقدم حسب عبارة «بول ريكور» نمطًا من «الأنثربولوجيا الفلسفية» تنزع فيها إلى تحديد المظاهر الأكثر ثباتًا في ظرفية الإنسان، أي أقلها هشاشة في مواجهة تذبذبات وتصدعات الحداثة[2].

المفارقة الحاضرة بقوة في نصوص آرنت هي أن انقطاع حبل التقليد وإن كان المنفذ للكليانية بصفتها ضياعًا للعالم المشترك ومن ثم نهاية السياسة، إلّا أن نهاية التقليد تسمح من جهة أخرى بتدشين علاقة غير مسبوقة بالماضي، لا بصفته مرحلة تاريخية متجاوزة وفق سردية التقدّم التي تنتقدها آرنت، وإنما من حيث هو منبع واسع للمعنى، بهذه الدلالة ليس التقليد مرادفًا للماضي بما أنه يتضمن دومًا تلك القدرة المتجددة على الابتداء والنشوء التي هي مضمون الحرية.

لكل مجموعة إنسانية «مجال تجربة معيشة» هي «هويتها السردية» (بلغة ريكور) أي أفقها المرجعي الذي يتشكل من ذاكرتها الحية ولا بدّ منه إطارًا للفعل والنشاط، كما أن لكل مجموعة بشرية أيضًا «أفق انتظار» يحدد توجهاتها وغائيات أفعالها، حتى ولو كان مجال التجربة قد تقلص في عصور الحداثة المهووسة بالقطيعة مع الماضي[3].

لا نلمس لدى حنة آرنت نمطًا من الحنين الطوبائي للماضي ـ النموذج (على غرار ليو شتراوس مثلًا)، لكنها ترفض بوضوح لا لبس فيه الأطروحة التاريخانية التي تكرس القطيعة مع الماضي، مؤكدة أن للماضي «طلاوة غير متوقعة» يستكشفها من له القدرة على حسن الاستماع. ومن هنا خطر نسيان الماضي الذي يعني التضحية بما في الوجود الإنساني من أعماق بعيدة.

---

(1) H. Arendt: **The human condition,** p9.

(2) Paul Ricoeur: «preface a la condition de l'homme moderne». **Le juste,** Editions Esprit 1995, p 51.

(3) Myriam Revault D'Allonnes: «Hannah Arendt penseur de la crise». **Etudes,** 2011, 9, pp197_206.

الفصل الثالث عشر

الموضوع: رؤية الوجود والعالم في الفلسفات التأويلية المعاصرة

يندرج موضوع رؤية العالم فلسفيًّا في الإشكالية التأويلية المعاصرة التي برزت في نهاية القرن التاسع عاشر في سياق مشروع بناء «علوم الروح» أو «العلوم الإنسانية» في مقابل «علوم الطبيعة» أو «علوم التجربة»، وأخذت منعرجًا هامًّا مع المدرسة الظاهراتية الهوسرلية بامتداداتها الثرية المتنوعة.

وقد تمحورت الإشكالية التأويلية للمعنى في ثنائية الذات والوجود، عبر مسلكين متمايزين: مسلك نقدي يتعلق بشروط تلقي النص وتفسيره، ومسلك أنطولوجي يتعلق بالعالم الذي يحيل إليه النص وينكشف من خلاله.

سنعالج في هذا البحث رؤية العالم في الفلسفات المعاصرة من خلال هذا التأرجح بين بعدي النص والوجود، من خلال محطات ثلاث تختصر حسب اعتقادنا الأطر النظرية الكبرى للمسألة التأويلية: التأويلية النقدية لدى وليام دلتاي، والتأويلية الأنطولوجية لدى غدامر (مع تمهيد يخصّ أستاذه هايدغر)، والتأويلية الإنشائية لدى بول ريكور.

أولًا: رؤية العالم في التأويلية النقدية: وليام دلتاي

اشتهر مفهوم «رؤية العالم» Weltanschauung في الفلسفة الحديثة لدى الفيلسوف

وعالم الاجتماع الألماني «وليام دلتاي» (ت 1911) رغم أن العبارة تعود في أصلها إلى: «إمانويل كانط» الذي استخدمها بمعنى حدس العالم عن طريق الحواس، كما استخدمها «شلنغ» بمعنى الأثر اللاشعوري للتعقل.

ومن الجلي أن دلتاي هو الذي أخرج هذا المفهوم من دلالته الضيقة الأصلية المتعلقة بخارطة المعرفة إلى دلالته الواسعة المتعلقة بالتجربة الحيوية والتصورات الكلّية الجماعية التي تتوقف عليها مثل وقيم مؤسسة فاعلة ومؤثرة في النشاط الفردي والاجتماعي، مما يحمل بصمات الاتجاهات الرومانسية التي ينتمي إليها دلتاي.

ولا بدّ من التنبيه أن مفهوم «رؤية العالم» يتحدد إجمالًا وفق الإشكالية العامة في فلسفة دلتاي التي تتلخص في استكمال المشروع النقدي الكانطي بكتابة «نقد للعقل التاريخي» يشكل الإطار المنهجي لبناء علوم تأويلية للإنسان من حيث هي علوم للروح تتعلق بدلالات ورموز الحياة البشرية، أي بالطبيعة الإنسانية كما تتجلى في أشكال تاريخية معيشة من منظور كلي مقارن.

انطلق دلتاي من نقد أبستمولوجي للنزعات الوضعية الطبيعية في طموحها لإخضاع الظواهر الإنسانية للمنطق التجريبي الاختباري. العلوم الإنسانية أو علوم الروح هي التي «يتحقق» من خلالها «بناء العالم التاريخي»، وتعني عبارة العالم التاريخي حسب اصطلاحات دلتاي «المجموع الذهني الذي يتوسع باطراد عبر تتابع أنماط من التحقق تستند لتجربة معيشة وتجربة معنى حيث تعضد المعرفة الموضوعية للعالم التاريخي وجودها»[1].

ثمة إذن علاقة عضوية بين البناء التصوري لعالم الروح ونمط معرفته التاريخية الموضوعية، أي بين التجربة الحية المعيشة ونمط فهمها والتعبير عنها. ومن هنا ليس الجانب الشعوري الذاتي عائقًا أمام المعرفة الموضوعية بالظاهرة الإنسانية كما تقول الأطروحة الوضعية التجريبية، وإنما هو شرط هذه المعرفة التي تقف عند «الوحدات

(1) W. Dilthey: **L'edification du monde historique dans les sciences de l'esprit Cerf,** 1988, p 41.

الحيوية المتفردة» التي هي تحديدات موضوعية للتجربة الروحية قابلة للدراسة والاستكناه[1].

فلا سبيل للفصل بين مكونات الدائرة التأويلية التي يتشكّل منها النسق الثلاثي: الحياة والتجربة الحيوية وعلوم الروح.

بذا يبرز مشروع دلتاي في طموحه لوضع مقاربة أبستمولوجية للظواهر الإنسانية المعيشة عبر تحليلية تناسبها أطلق عليها مقولة «الفهم» Understanding في مقابل «التفسير» Explanation الذي يناسب العلوم التجريبية في وصفها للظواهر الطبيعية.

يوضح دلتاي مقولة الفهم بقوله إنه «المسار الذي من خلاله نعرف أمرًا «داخليًا» بالاتكاء على علامات تدرك من الخارج عن طريق حواسنا»[2].

في ما وراء هذا المستوى الأولي الأعم، يرجع دلتاي إلى تأويلية «شلرماخر» (ت 1834) في توسيعه لمصطلح الفهم إلى ضبط الدلالة الأصلية للعمل المقروء في تميزه (التأويل في بعديه النحويGrammatical والنفسي Psychological)[3]. وهكذا نمر من المستوى المعرفي الأولي أي الفهم بصفته تلقيًا للمعطيات الحسية إلى المستوى النفسي، ثم بالمستوى التأويلي المتعلق بالأعمال المكتوبة بصفتها تجارب نفسية وحيوية[4].

الفهم بهذا المعنى الموسع هو المنهج الأساسي للعلوم الإنسانية (أو علوم الروح أو العلوم الأخلاقية حسب عباراته).

---

(1) Ibid p 86.

(2) Dilthey: **le monde de l'esprit**. Tome 1'Aubier Montaigne 1947, p 320.

(3) راجع:

Schlelrmacher: **Hermeneutique,** ED Labor et Fides 1987 pp 104 _ 168.

راجع النص الذي كتب دلتاي حول حياة شلرماخر:

«the Schlelrmacher biography». In Dilthey: **Selected writings** CUP Archives 1979, pp 35_77.

(4) Dilthey: **Le monde de l'esprit.** Tome 1, p 333.

فإذا كانت العلوم التجريبية تتوصل للقوانين الضابطة للظواهر من خلال ما يقبل القيس والضبط في التجارب الحية والقواعد الناظمة لها، فإن الطابع الموضوعي الكلي في المقاربة الفهمية للظواهر الأخلاقية يستند للمعيار التجريبي نفسه من خلال رصد ومقارنة تجارب الحياة النفسية[1].

من الواضح هنا الإطار الأبستمولوجي لتأويلية دلتاي في سعيها للتأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية في تميزها عن علوم الطبيعة موضوعًا (الحياة الروحية في مقابل الظواهر الطبيعية) وطريقة (الفهم مقابل التفسير).

رؤى العالم بهذا المعنى هي مواقف حيوية وتصورات معبّرة عن حالات نفسية متفردة ضمن المنظور الكلي للحياة، مميزًا هنا بين ثلاث رؤى رئيسية للعالم: فلسفية وقانونية وفنية، تناسبها أطر تصوّرية هي النزعة الطبيعية (النظرة البيولوجية الغريزية للإنسان) والمثالية الذاتية (الإرادة الحرة للروح في استقلاليته عن الطبيعة) والمثالية الموضوعية (أي انسجام الفرد والعالم والانسجام الكلي للكائنات).

ويقدم دلتاي قراءة تاريخية لمسار تشكل وتطور رؤى العالم المتعلقة بالعصور الحديثة منذ لحظة النهضة والإصلاح الديني من خلال التحليل المزدوج للأعمال الفردية والسياقات الثقافية الكلّية[2].

ثانيًا: رؤية العالم في تأويلية الوجود:

مع أنه من غير الدقيق تصنيف أعمال دلتاي في المدرسة الظاهراتية Phenomenology، إلّا أن قرابته الفكرية بهوسرل (ت 1938) معروفة رغم الانتقادات التي

---

(1) Ibid p 335.

(2) Dilthey: **Conception du monde et analyse de l'homme depuis la renaissance et la reforme,** Cerf 1999.

Dilthey: «The types of World–View and their development in the metaphysical systems». In **Selected writings,** PP133_154.

وجهها الأخير لدلتاي في أعماله الأولى قبل أن يتبنى تصوراته النفسية للذات القصدية من حيث هي أنا روحي، أي كذات في علاقة معرفية وشعورية بالعالم[1].

وقد شغل موضوع رؤية العالم التأويليات الوجودية التي برزت في سياق التصورات الظاهراتية، خصوصًا لدى «كارل ياسبرز» (ت 1969) و«مارتن هايدغر» (ت 1976)، قبل أن تكتمل نظريًا في أعمال فيلسوف التأويلية الأهم في العصر الراهن «هانس جورج غدامر» (ت2002).

يتبنى «ياسبرز» تصورات دلتاي الأبستمولوجية في مقاربته النفسانية، مميزًا بين منهج الفهم المتعلق بالعالم المعيش والحيوي (التمثل الحدسي التفاعل بين البشر) ومسلك التفسير السببي الاستقرائي[2].

يرتبط مفهوم رؤية العالم عند ياسبرز بهذا التصوّر لتأويلية التفاعل البشري، مما يوضحه بقوله معرفًا هذا المفهوم:

«إنها ـ أي رؤية العالم ـ أكثر من معرفة. بل تتضمن أيضًا المقولة التي ينظر إليها أحيانًا بأنها مقابلة لها أي عبارة رؤية الحياة: الطريقة التي يقوم بها الفرد الأشياء، ما يهمه مطلقًا وما لا يمنحه سوى قيمة نسبية، الطريقة التي يسلك وما ينتج عنها من فعل. رؤية العالم هي مبدأ هذا التقويم والممارسة السلوكية والعملية مصاغًا بطريقة عامة»[3].

يخرج ياسبرز مفهوم رؤية العالم من التصورات الأبستمولوجية والنفسية ويرى أن الفلسفة هي وحدها التي يمكن أن تبلور رؤية متناسقة ومكتملة للعالم.

أما هايدغر في عمله الرئيسي الأول «الكينونة والزمان»، فإنه يتبنى بوضوح نقد

---

(1) Thomas J. Nenon: **Husserl's Ideen,** Springer 2013 p: 128–129.

راجع:

Husserl: **La philosophie comme science rigoureuse**, PUF 1989, P 63.

(2) A. Kremer Marietti: Karl Jaspers: **philosophie,** Harmattan 2002, pp 53–54.

(3) K. Jaspers: **Philosophie: orientation dans le monde, eclairement de l'existence metaphysique,** Springer _ Verlag 1986, p 186.

أستاذه هوسرل لتأويلية دلتاي في نزعته النفسانية التي تفضي حسب عبارته إلى نمط من «فلسفة الحياة النسبية»[1].

بيد أن هايدغر في هذه المرحلة من فكره الفلسفي (نهاية العشرينيات) لا يبتعد عن التصوّر الحيوي لرؤية العالم كما قدّمه دلتاي، باعتباره يعرّف رؤية العالم بكونها صورة مقترنة باقتناع قوي حيث تلتقي أبعاد ثلاثة متعاضدة هي: التجربة المعيشة وصورة العالم والمثال أو النموذج الحي للعيش[2].

بيد أن هايدغر سرعان ما رفض مفهوم رؤية العالم باعتباره تصورًا موغلًا في الذاتية يقوم على تصوّر تمثلي للعالم. فكل تصوّر للعالم يحوله إلى موضوع وكائن وينفي سمته الوجودية، في حين يقف هايدغر عند ظهور الدازين Dasein (أي الوجود في العالم) بصفته ليس علاقة معرفية أو نظرية بل تجربة أنطولوجية كثيفة.

رؤية العالم وفق هذا التصوّر هي حسب عبارة هايدغر «أخذ موقع في الكينونة ضمن العالم»، فلا يمكن القول إن للدازين رؤية للعالم، بل هو رؤية للعالم[3].

في المحاضرة الهامة التي ألقاها هايدغر في فرايبورخ سنة 1938 حول «عصر تصورات العالم»، يتحول مفهوم رؤية العالم إلى خاصية من خاصيات العصور الحديثة بصفتها قائمة على معيار «التمثل» Representation، أي تأكيد مرجعية الإنسان وأولويته من خلال الرؤية التقنية للوجود بما تتأسس عليه من إرادة قيس وتصرف وتخطيط.

في هذه المحاضرة تبرز بقوة أطروحة هايدغر حول التقنية بصفتها «جوهر الميتافيزيقا الحديثة»[4].

التقانة هي الرؤية الموضوعية للظاهرة سواء كانت طبيعية أو تاريخية تتعلق

---

(1) M. Heidegger: **Etre et temps,** Atlantica 1985, p 272.

(2) P. Quesne: **Les recherché philosophiques du jeune Heidegger**, Springer 2003, p 76.

(3) S. Jolivet, C. Romanto (edit): **Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinities et confrontations**, Vrin 2009, p228

(4) Heidegger: «l'epoque des conceptions du monde» in **Chemins qui ne menent nulle part,** Gallimard 1962, p 100.

بالموجود المادي أو الروحي، بحيث تصبح المعرفة نشاطًا بحثيًا يختزل الوجود في المدى القابل للاستغلال والصياغة الموضوعية والتحقق الإجرائي.

في هذا التحول الذي يسم العصور الحديثة تتغير ماهية الإنسان الذي يصبح «ذاتًا» بمعنى أنه يغدو «المركز المرجعي» للموجود الذي يستحضره بالتصور ويمتلكه بالتخطيط والتحكم.

بهذا المعنى لا يمكن القول إن البشرية انتقلت في العصور الحديثة من تصوّر للعالم (تصور العصور الوسطى) إلى تصوّر جديد مختلف في المرجعية والدلالة، لأن مفهوم تصوّر العالم لم ينشأ إلّا في العصور الحديثة التي حوّلت معرفة العالم إلى مقاربة تصورية له.

بالنسبة للعصور الوسطى كان ينظر للموجود بأنه مخلوق، من إبداع علة أسمى، ومن ثم فإن كينونة الموجود تعني انتماؤه لدرجة ما من نظام الخلق وبالتالي الانسجام مع العلة المسببة. وبهذا المعنى لا يمكن للموجود المخلوق أن يكون موضوعًا قائمًا بذاته في صلة تمثلية بالذات، كما أن التصوّر اليوناني للموجود لا يقبل المعنى التصوري باعتباره يعني ما ينفتح ويتفتق وينكشف للإنسان لا ما يتأمله الإنسان ويتمثله.

تعني مقولة التمثل الحديثة: استحضار الموجود واستجلابه بصفته موضوعًا تمتلكه الذات وتتحكم فيه[1]. وهكذا يصبح العالم «مثالًا متصورًا» ويصبح مفتاح مسار العصور الحديثة هو «غزو العالم من حيث هو شكل متصور»[2].

ندرك من هذه التوطئة كيف ينتقل هايدغر من المفهوم النفسي الأبستمولوجي لرؤية العالم إلى المقاربة الأنطولوجية التي تنظر لتصور العالم بصفته ميزة العصور الحديثة في سياق الرؤية التقنية للوجود التي هي ميتافيزيقا الحقبة الراهنة.

يشترك «غدامر» مع أستاذه هايدغر في رفض المقاربة التأويلية الأبستمولوجية

---

(1) Ibid p 119.

(2) Ibid p 123.

لدى دلتاي معتبرًا أنه يتسرع في استنتاج «اشتقاق موضوعية العلم من السلوك المعيش والبحث عن الصلوحية» Validity[1]، بمعنى أن التأسيس الأبستمولوجي لعلوم الروح من حيث هي ممارسة تأويلية للعالم المعيش الحي يظل هشًّا لتباين الطموح المنهجي وطبيعة تحديد المجال المدروس.

يعتبر غدامر أن هايدغر انتهى إلى تحليليته الظاهراتية للدازين إلى القطيعة مع مشروع بناء علوم الروح في نسختيه الدلتايية والهوسرلية بإعادة طرحه لسؤال الوجود، وهكذا يتحول مصطلح الفهم بالنسبة له من دلالته المنهجية بحيث يصبح «الخاصية الأنطولوجية الأصلية للوجود الإنساني ذاته»[2].

ينتج عن هذا التحول في المنحى التأويلي أفق جديد للفهم ناتج عن تأكيد علاقة انتماء المؤول لموضوع تأويله، مما يتبناه غدامر ويبني عليه نتائج جديدة في مقاربته للتأويلية التاريخية التي تنطلق من التقليد والأثر والسياق الناظم للممارسة التأويلية.

تحيل عملية الفهم من هذا المنظور المتأثر بهايدغر إلى البنية الأنطولوجية لنمط تشكل الوجود الإنساني في العالم وفي التاريخ.

من هنا يعيد غدامر الاعتبار للتقليد Tradition وللحكم المسبق Prejudice بصفتهما يحددان رؤية العالم الموجهة والدافعة للعملية التأويلية.

يوضح غدامر هذا الرأي بقوله: «لا يمكن النظر للمشكل التأويلي في مقاييسه الحقيقية دون الاعتراف بأن كل فهم يصدر أساسًا عن حكم مسبق»[3].

يصدق هذا الحكم على فكر الأنوار في نقديته الجذرية للتقليد والأحكام المسبقة لأنه يؤسس تقليدًا قائمًا له مسبقاته الضمنية.

إن التصوّر السلبي للتقليد نشأ ـ كما يرى غدامر ـ في فكر الأنوار الذي لم ير

---

(1) H. G. Gadamer: **Vérité et methode: les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique,** Seuil 1996, p 274.

(2) Ibid p 280.

(3) Ibid p 291.

في الأحكام المسبقة سوى دلالة الجزم دون دليل والحكم دون تمحيص، في حين إنه فرضية خصبة قابلة لأنماط شتى من التوظيف ولا يمكن التخلص منها في أي نشاط معرفي وعلمي حتى ولو كان يفترض صرامة التأسيس كما هو شأن العلوم التجريبية الحديثة.

يخلص غدامر من نقد العقلانية الأنوارية إلى أن الأحكام المسبقة ليست عوائق أمام المعرفة الموضوعية، بل هي شروط الفهم الضرورية.

ومن هنا إعادة الاعتبار للسلطة Authority والتقليد، من منظور تاريخية الإنسان وعدم قدرته على الانفكاك من السياق الثقافي والمجتمعي، مما يؤدي به إلى الدفاع عن وجود «مسبقات شرعية».

يرفض غدامر القول بترادف السلطة والقهر والخضوع، ذلك أن الأساس العميق للسلطة هو «الاعتراف والمعرفة»: أي الإقرار أن الآخر «أعلى حكمًا وأبعد نظرًا» من الرأي الذاتي الضيق، فالسلطة ليست موضوعًا للإكراه بل تكتسب ضرورة وتقتضي الاعتراف والتقبل مما يعني أنها تقوم على فعل عقلي حتى لو كان واعيًا بحدوده ويحتاج إلى الاسترشاد بالآخر والاستناد إليه.

لا معنى إذن لربط السلطة بالخضوع، فهي مرتبطة مباشرة بالمعرفة وليس الإكراه. صحيح أن السلطة تتمتع بأهلية إصدار الأوامر الملزمة، ولكن ذلك محض نتيجة للتمتع بالسلطة وليس أساسها الذي يرجع للحرية والعقل[1].

وكما يعيد غدامر الاعتبار لمفهوم السلطة، يقدم تصورًا إيجابيًا لمفهوم «التقليد» Tradition الذي ينظرا إليه منذ عهد الأنوار بأنه نقيض الحرية العقلانية أي العقل النقدي القائم على التحقق البرهاني.

يرفض غدامر المقابلة بين العقل والتقليد، مبينًا أنه لا يخلو أي تقليد من حرية ومن وعي تاريخي، باعتبار أن تجذر أي تقليد لا يفسر بقدرته على الجمود

---

(1) Ibid pp 300_301.

والاستقرار وإنما بما يحققه من حاجيات موضوعية ومن إغراءات فعلية، التقليد هو في آن واحد حفظ ومحافظة من جهة وتغير وتحول تاريخي من جهة أخرى.

تقتضي المحافظة استخدام الإرادة الحرة بقدر ما يقتضيه التجديد والإبداع، بحيث يمكن التساؤل حول شرعية الاعتراف «بحق التقليد في تأويلية علوم الروح».

تنطلق إذن المقاربة التأويلية التاريخية التي بلورها غدامر من تقويض وإلغاء «التقابل المجرد» بين التقليد والعلم التاريخي وبين التاريخ ومعرفة التاريخ، بحيث يبرز الاقتران العضوي بين فعل التقليد الذي حافظ على حيويته واستمراريته والمبحث التاريخي الذي هو في بعض جوانبه عملية انتقال تقاليد أي تجارب تاريخية حية[1].

يتضح من استعراض المقاربة التأويلية التاريخية لدى غدامر أن رؤية العالم تتمّ من خلال التقليد والسلطة، وإن كان غدامر نفسه يقول صراحة إن اللغة في أساسها العميق «رؤية للعالم» باعتبارها انفتاحًا على الآخرين وعلى العالم.

فمجرد حضور العالم له «أساس لغوي»، ليس بمعنى أن العالم لا يكون عالمًا إلّا من حيث يمارس التعبير باللغة، وإنما لكون اللغة لا وجود حقيقي لها إلّا باعتبار أن العالم يحضر من خلالها.

يتمّ التركيز هنا على البعد التواصلي الحواري في اللغة بدلًا من جانبها الألسني الداخلي، من منظور تصوره لعملية الفهم كحدث لغوي[2].

إلّا أن تأويلية غدامر وإن بلورت مفهومًا تفاعليًا لرؤية العالم من خلال إبراز منزلة التقاليد والسياقات المعرفية التي لا يمكن الانفكاك منها حتى في العلوم التجريبية الطبيعية، إلّا أنها ظلت تعاني من قصور نقدي عبر عنه «هابرماس» بخلوها من تصوّر واع لأوجه ومخاطر الاختلال التي تعترض الفعل التواصلي الذي صاغه

---

(1) Ibid pp 302-306.
(2) Gadamer: **Langage et vérité,** Gallimard, 1995.

وفق النموذج التوافقي الإجماعي دون اعتبار للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمارس تأثيرها الفاعل على التقاليد الثقافية والتاريخية ومن هنا دعوة هابرماس لاستكمال المنهج النقدي بنظرية في النقد الأيديولوجي[1].

ثالثًا: رؤية العالم في التأويلية الإنشائية: بول ريكور

لئن كان ريكور يقرّ بوضوح بانتمائه للتقليد التأويلي في نسختيه الأبستمولوجية والأنطولوجية، إلّا أنه ينطلق من رفض التمييز الذي قام عليه التقليد التأويلي كله، أي التمييز الذي أرساه دلتاي بين التفسير والفهم، معتبرًا أنهما مستويان مترابطان لا غنى عنهما في العملية التأويلية.

فإذا كان دلتاي بالنسبة لريكور قد أسس التقليد التأويلي الحديث بنقل المسألة التأويلية من الإشكالية الفيللوجية Philologique (من الفيللوجيا أي فقه اللغة) والتفسيرية (بالمعنى الديني) إلى الإشكالية التاريخية النقدية في إطار استقصائه لشروط إمكانية «علوم الروح»، إلّا أنه من خلال التأسيس الأبستمولوجي لهذه العلوم من خلال ثنائية الفهم والتفسير قد مهد الأرضية للمقاربة الأنطولوجية باعتبار أن هذه الثنائية المنهجية تستند لتمييز وجودي أعمق بين الطبيعة والروح.

بيد أن هذا التمييز يفضي بالنسبة لريكور إلى إفقار وتضييق الإطار الأبستمولوجي للمسلك التأويلي مما يعني الفشل في بناء علمي رصين للمعرفة المتعلقة بالإنسان أو بالروح.

ويرجع ريكور هذا الخلل الأبستمولوجي إلى إهمال دلتاي للعلامات والرموز القابلة للمقاربة الموضوعية وفي مقدمتها العلامات اللغوية أي النص المقروء، والبنيات المؤسسية التي تترجم الحياة النفسية.

---

(1) راجع حول حوار هابرماس وغدامر:
Alan How: **The Habermas – Gadamer debate and the nature of the social Avebury,** 1995.

أما المقاربة الأنطولوجية لدى هايدغر فإنها تظل ناقصة لأنها تقف عند «الانتماء الأساسي» والانفتاح الأصلي دون الوصول إلى المسألة التأويلية ذاتها من حيث هي رهان لغوي وسياقات ثقافية وتاريخية عينية[1].

وإذا كان غدامر يقف بالنسبة لريكور عند جوهر المسألة التأويلية في بعديها «المسافة السالبة» Distance allienante (أي المقاربة الموضوعية للظاهرة الإنسانية التي تفضي إلى اغتراب الإنسان الـدارس واستلابه من حيث كونه ينظر لذاته كموضوع أو شيء) و«تجربة الانتماء» Appartenance (انتماء الدارس للتقليد الذي يتأوله)، إلّا أنه يرى أنه حصر المسألة التأويلية في السؤال الأصلي الذي يطرحه النص بالتركيز على سياقات التأويل الناظمة دون الانتباه إلى الأبعاد والآفاق التي يفتحها النص بعديًا في مآلاته وآثاره الراهنة أي الجانب الإنشائي poetique والإبداعي في عملية القراءة[2].

في مقابل هذه التأويليات التي ينعتها بالجزئية والناقصة، يرى ريكور أن العملية التأويلية لا بدّ أن تجمع بين التأويليات التي تسلك الطريق التفسيري الحفري Archeologique و«الاختزالي» Reductice كما بلورتها «تأويليات الشك» المعاصرة (فرويد ونيتشه وماركس) والتأويليات الغائية الممتلئة (هيغل وياسبرز ونابر). فالتأويل هو من ناحية كشف للسياق في مسافته الفاصلة من أجل الوقوف عند الأفكار في تاريخيتها وآثارها، وهو من ناحية أخرى جواب على الأسئلة الجذرية التي تظل حية على تغير العصور والأزمان.

فلا بدّ من ضبط العملية التأويلية في بعديها الانفصالي الناتج عن المسافات اللغوية والتاريخية والانتمائي الناتج عن انتماء الذات المؤولة للسؤال الذي يطرحه النص المأول.

---

(1) حول قراءة ريكور لتأويلية دلتاي وهايدغر: راجع:
Ricoeur: **Du texte a l'action: essais d'hermeneutique**, 2 Seuil 1986, pp 88_100.

(2) حول قراءة ريكور لتاويلية غدامر راجع:
Ricoeur: **Ecrits et conferences 2: hermeneutique**, Seuil 2010, pp 134_ 145.

وهكذا يجمع ريكور بين «التأويلية الأنطولوجية» في نسختيها الهايدغرية والغدآمرية في تركيزها على السياقات و«التأويلية التاريخية النقدية» التي برزت في الاتجاهات الأركيولوجية والتفكيكية ونقد الأيديولوجيا[1].

في هذا السياق، يُبيّن ريكور أن عملية فهم الذات لنفسها لا يمكن أن تتم ضمن عملية استبطانية شفافة ولا من خلال التقابل مع الموضوع المتمثل، كما لا يمكن تجاوزها في البعد الأنطولوجي على الطريقة الهايدغرية.

يوضح ريكور أن عملية فهم الذات لنفسها تتم عبر وسائط ثلاث هي:

- العلامات Les signes التي تحيل إلى الطابع اللغوي الأصلي للتجربة الإنسانية.

- الرموزSymboles التي هي الأطر الناظمة لعملية التفكير في بعدها الجماعي وسياقاتها الثقافية المتنقلة، وإن كانت لا تحضر بكثافتها الدلالية القوية إلّا عبر النص القابل لاستراتيجيات التأويل المتباينة والمتصادمة (صراع التأويلات).

- النصوص les textes التي من خلالها يخرج الخطاب من ضيق الحوار المباشر ويأخذ تميزه واستقلاليته الدلالية عن قصد المؤلف وعن السياق الأصلي لقراءته وتقبله وعن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحافة بإنتاجه[2].

من هنا يخلص ريكور إلى أن عملية التأويل تقتضي دومًا رؤية للعالم لا غنى

---

(1) Ricoeur: **Du temps a l'action,** p362.

(2) Ibid pp 29_31.

راجع في الموضوع:

Dominico Jervolino: **Paul Ricoeur: une hermeneutique de la condition humaine,** Ellipses 2002, pp30–33.

عنها، سابقة على اللحظة المعرفية ومتلازمة في المنشأ والنتيجة مع بناء النص إنتاجًا وقراءة.

فعندما يبدأ الإنسان يُفكّر يجد أنه يتأرجح بين عالم ممنوح قبليًّا مرتبط بأرضية الغير وعالم من الرموز والمعايير هو الذي يشكّل القاعدة التأويلية للعالم عندما نبدأ في ممارسة التفكير[1].

النص لا يكتفي بتسجيل دلالة أصلية يبحث عنها في سياق سابق، إنه يقترح أيضًا عالمًا ممكنًا، ويدشن أفقًا جديدًا، من خلال التخيل والسرد والرواية أي الفاعلية الإنشائية للعمل التأويلي.

ما تقدمه الحبكة السردية هو «تشكل عالم ممكن»: عالم النص ليس العالم الذي يصدر عنه النص، وإنما العالم الذي يفتتحه النص.

ومن هنا قول ريكور إن القراءة هي في آن واحد «إيقاف» للفعل ودفع له، تتحدد على خط تفاعل العالم المتخيل للنص والعالم الفعلي للقارئ. القارئ يتماهى في توقعاته وانتظاراته مع النص المتخيل الذي يهاجر نحوه، لكنه من وجه آخر يثري رؤيته للعالم بقراءاته فيكون النص محطة في مساره العملي[2].

نستنتج من هذه الملاحظات أن مقولة الفهم التي يستعيرها ريكور من دلتاي وغدامر تتغير دلالتها في اتجاهات جديدة، برفض الفصل بين التفسير المرتبط بالعلة والفهم المرتبط بالمعنى، وبالمرور من شيئية النص إلى عالم النص من حيث كونه يدشن إمكانات وجود وصيغ عيش متعددة.

كل نص يختزن عوالم ممكنة، وكل نص سردي يقدم رؤية للعالم لها آثار عملية في واقع المتلقي، وهكذا يتحدد مفهوم رؤية العالم لدى ريكور في الخيط الواصل بين المعنى والتطلّع وبين النص والفعل والقراءة والأخلاق العملية.

---

(1) Ricoeur: **A l'ecole de la phenemenologie,** Vrin 1986, p 29.

(2) Ricoeur: **Temps et recit 3,** Seuil 1985, p 262.

الفصل الرابع عشر

نظرية العدالة لدى جون راولز: الأطروحة ونقادها

يمكن القول دون مماحكة إن نظرية «العدالة التوزيعية» التي صاغها الفيلسوف الأمريكي جون راولز(1921ـ2002) تشكّل أهم محاولة فلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن الثامن عشر لبناء قاعدة نظرية صلبة للممارسة الليبرالية الحديثة.

والمعروف أن التقليد الليبرالي المنحدر من نموذج «العقد الاجتماعي» (روسو، هوبز، لوك...) قد انقسم إلى اتجاهين: «جمهوري» يركز على البعد المتعلق بالإرادة المشتركة والهوية الجماعية للأمة من حيث هي كلية تعاضدية، و«ليبرالي» يركز على الحقوق الفردية الأولية التي هي التجسيد الحي لمبدأ الإرادة الحرة بصفته منشأ العقد وضمانته.

وعلى الرغم من النقد الهيغلي لنظريات العقد الاجتماعي التي اعتبر أنها تضعف الكيان الجماعي باختزالها الدولة في نمط الترابط النفعي العرضي من منطلقات فردية مجردة، في حين أن الدولة هي التعبير عن روح الأمة وهي التجسيد الموضوعي للعقل المطلق[1]، إلّا أن النموذج التعاقدي ظلّ الخلفية النظرية والمعيارية الوحيدة للتقليد الليبرالي. ولم تنجح النزعات الفردية المناهضة لفكرة «السيادة المطلقة» التي

(1) Hegel: **principes de la philosophie de droit,** vrin 1989.

تقوم عليها نظريات العقد الاجتماعي من بلورة بديل عن هذا النموذج الذي أصبح الإطار المرجعي للهياكل الدستورية للديمقراطيات الليبرالية[1].

بيد أن هذا النموذج الذي صمد أمام انتقادات فلاسفة القرن التاسع عشر غدًا عاجزًا عن توفير العدة النظرية الصلبة للديمقراطيات المعاصرة في مواجهة الفلسفات النفعية التي تدعي التعبير عن القيم الليبرالية للمجتمعات الراهنة وفلسفات النسبية القيمية التي تأخذ شكل مقاربات متنوعة يجمعها النقد الجذري لتركة التنوير ومفاهيم وقيم الحداثة.

أما الفلسفات النفعية فتتشكل من التقليد الذي ظهر في السياق الأنغلوساكسوني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهيمن على الثقافة السياسية الأمريكية المشتركة. وينطلق هذا التقليد من فكرة محورية مفادها أن التمييز بين الفعل الخير والسيئ يتحدد بحسب معيار الرفاهية أو المنفعة المترتبة عليه. وبالرجوع إلى أعمال أبرز ممثلي هذا الاتجاه كبنتام (1748ـ1832) وجون ستوارت ميل(1806ـ1873) يمكن تلخيص أسس الفلسفات النفعية في ثلاث محددات رئيسة هي: مبدأ الرفاهية، ومبدأ التقويم بالأثر الراجع، ومبدأ التكثيف الأقصى (للمنفعة) تتمحور حول تصوّر فردي للقيم ينظر للمعايير المشتركة كحصيلة للمنافع الفردية المسجلة[2].

أما التيار الناقد لقيم التنوير والحداثة فيتوزع في الساحة الأمريكية إلى اتجاهين متمايزين هما:

- تأثيرات مدرسة فرانكفورت التي عمدت إلى تقديم نقد جذري لمسار العقلنة في المجتمعات الليبرالية الصناعية الحديثة بصفته أفضى إلى الانتقال من هدف الهيمنة على الطبيعة إلى الهيمنة على الإنسان بحيث انفصمت

(1) من أهم هذه المحاولات مقاربة الكاتب والسياسي الفرنسي بنجامين كوستان(1767ـ1830) الرافضة للنموذج التعاقدي من منطلقات فردية راجع له:
B. Constant: **La liberté chez les modernes in écrits politiques Gallimard** 1997.

(2) راجع مثلًا كتاب ستوارت ميل المشهور:
John Stuart Mill: **Utilitarism filiquarian,** publishing 2007.

العلاقة بين البعد المؤسسي التنظيمي للديمقراطيات المعاصرة والمنظور القيمي التحرري الذي تمتاح منه مقوماتها النظرية والأيديولوجية[1].

- اتجاه الفيلسوف الألماني - الأمريكي ليو شتراوس الذي وجّه نقدًا راديكاليًا للحداثة السياسية القائمة على التصورات الوضعية والتاريخية بما تؤدي إليه من القول بنسبية القيم ومن إضعاف للجسم الاجتماعي والسياسي، داعيًا للرجوع إلى الفلسفات القديمة (اليونانية والوسيطة) في تصورها للشأن العمومي كتطبيق لقيم الفضيلة المدنية[2].

في هذا السياق إذن بدت نظرية العدالة التوزيعية التي طرحها راولز في صيغتها الأولى عام 1971[3] حدثًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة السياسية لعدة أسباب من بينها أنها أول نظرية في العصر الراهن تقدم بناء مفهوميًا «قويًا» لتأسيس مرجعية العدالة، تعيد المبحث الأخلاقي إلى الفلسفة الذي انسحب منه بأثر النقد النتشوي الراديكالي للتصورات الأخلاقية وإقصاء الملفوظات المعيارية من دائرة المعنى في الفلسفات التحليلية التي كانت مهيمنة في السياق الأمريكي.

والمعروف أن التقليد الفلسفي يتأرجح إجمالًا بين تصورين للمسألة الأخلاقية:

- التصوّر المعياري الذي يعود لفلسفة أرسطو، ويتحدد بحسب غائية السلوك من حيث كونه يضمن الخير والكمال.

---

(1) لا شك أن أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت تأثيرًا في الساحة الأمريكية هو هربرت ماركوز (1898-1979) الذي أقام طويلًا في الولايات المتحدة ودرس في جامعاتها. راجع له.
H. Marcuse: **One-dimensional man ark paperback,** London 1986.

(2) راجع مثلًا مقالة شتراوس المشهورة «موجات الحداثة الثلاث» في.
«the three waves of modernity» in **Political philosophy: six essays by leo strauss,** hilail gildin 1975.

(3) صدرت الأطروحة الأولى بعنوان: J. Rawls: **A theory of justice**. وسنرجع في هذا البحث للترجمة الفرنسية: **Théorie de la justice,** Seuil ed 1997.

- التصوّر الإجرائي الذي بلوره كانط، ويتحدد بحسب قابلية السلوك للتعميم والصياغة الكونية.

فالتصور الأول ينطلق من أن السلوك الأخلاقي لا يرمي إلى مجرد ضبط العلاقات الإنسانية حسب مدونة إجرائية تضمن لهم العدل والتكافؤ، بل يهدف إلى غاية أسمى هي تحقيق رغبة الإنسان الطبيعية في العيش السعيد والحياة الفاضلة. ومن هنا القول بتماهي الخير (أي الأخلاق) والقيمة الأسمى (أي السعادة).

فأرسطو يعرّف الخير في كتابه «الأخلاق النيماخوية»[1] بأنه ما يبحث عنه البشر، وما يشكل غاية قصوى لأفعال الناس: «أنه ما تنزع إليه الأشياء أجمعها».

ولكن إذا كانت الخيرات متعددة، فما هو الخير الأسمى؟

يجب أرسطو بالقول إنه السعادة، لأنها الخير المطلق المطلوب لذاته، فهو الغاية القصوى للإنسان.

بيد أن السعادة ليست مفهومًا ذاتيًا أو نفسيًا، وليست رغبة أو منفعة، إنها حسب تعريف أرسطو «تحقيق الفضيلة»، ليس بمعنى التزام قاعدة قانونية أو ضوابط إجرائية، بل الانسجام مع الطبيعة الإنسانية ذاتها، أي السعي لتحقيق السلوك الذي يضمن اكتمال وتحقق الإنسان.

وإذا كان للأخلاق مدوّنة سلوكية، إلّا أنها ليست قانونية ضاغطة، فالأساس فيها هو المثل والغايات القصوى.

أما التصوّر الكانطي، فيستبدل «أخلاق السعادة» بأخلاق الواجب، والتصور الغائي للسلوك الأخلاقي بالتصور الإجرائي له، وبذا يبلور الخلفية الفلسفية للتصورات القانونية الحديثة القائمة على مفهوم «استقلالية الذات» في مواجهة التصوّر الأنطولوجي «للطبيعة الإنسانية» أي القول بطبيعة إنسانية مطلقة ومكتملة على السلوك الأخلاقي أن ينسجم معها.

---

(1) Aristote: **Ethique a Nicomaque,** vrin 1990.

ففي كتابه «أسس متيافزيقا الأخلاق»[1] يحدّد الفعل الأخلاقي بأنه ما ينسجم مع «القانون الأخلاقي» أي «الواجب».

أي إن مصدر الفعل الأخلاقي ليس مدى تلاؤمه مع غائياتنا أو سعادتنا ولا مصالحنا، بل مع المقوم الكوني لإنسانيتنا كما يترجم في واجبات شاملة تتخذ شكل قوانين ملزمة موضوعية وغير ذاتية.

إن أساسه هو «الأمر القطعي» الذي يصوغه في شكل قانون أعلى على النحو التالي: «على سلوكك أن يكون دومًا محددًا بطريقة تجعل قابلًا إراديًا أن يتحول إلى قانون طبيعي كلي».

فالنموذج المطروح هنا للقانون الأخلاقي هو القانون الموضوعي الذي يحكم الظواهر الطبيعية. فمعيار السلوك الأخلاقي ليس في مضمونه بل شكله الذي يجب أن يكون له خاصية الإلزام غير المشروط.

إنها أخلاق مبنية على العقل العملي الذي يتعلق بالفعل لا المعرفة ميدان العقل المجرد ومن ثم تعطي الأولوية لمبدأ العدل (المساواة في الحقوق) على مبدأ الخير (مضمون العقل وطبيعته).

فبالنسبة لكانط، لا يمكن أن نبني الأخلاق على مفهوم «السعادة» باعتباره من الأفكار المجردة التي لا مضمون محدّد لها، كما أنه يتماهى مع اللذة، التي هي موضوع ذاتي ونفعي.

ولذا فإن المبدأ المؤسس للأخلاق هو الإرادة الحرة التي تمنحنا الوعي بالواجب الأخلاقي الذي يحررنا من النوازع التجريبية النفعية، ويضمن لنا التصرف كأفراد مستقلين.

ومن المعروف أن كانط لا يميّز بين المشكل الأخلاقي والمشكل التشريعي السياسي، بل إنه يتناول الموضوع القانوني من منطلقات أخلاقية، باعتبار أن القانون

(1) kant: **Fondements de la métaphysique des moeurs,** delagrave 1989.

هو تجسيد عملي للضوابط الأخلاقية، بقدر ما أن هذه الضوابط قوانين إجرائية وليست معايير قيمية مطلقة.

وهكذا تفضي التصورات الكانطية إلى نتيجتين هامتين، لهما أثر حاسم في الفكر القانوني والسياسي الحديث والمعاصر:

أولاهما: إناطة الفاعلية الأخلاقية بالقوانين، التي أصبحت لها استقلاليتها عن دائرة الحكم، ومن هنا فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة الحديثة.

فالقوانين من هذا المنظور هي مدونات إجرائية تعبّر عن الجانب القيمي المتعلق بالمجال العام، إنها أكثر من تشريعات، بل تتسع لتشمل جوانب مختلفة ومتنوعة من الحياة الأخلاقية للأفراد.

ثانيتهما: بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث أي الحرية بصفتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية.

إن هذا التصوّر الأخلاقي بالمفهوم الحديث (التعبير عن الحرية إجرائيًا في قوانين كلية) هو الأساس النظري والمرجعي لنظريات العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو...). ومن الواضح أنه يرتكز على مصادرة تناسب أخلاق الواجب مع التشريعات المدنية، ويتأسس على مرجعية العقل بصفته إطار الكونية الإنسانية.

بيد أن هذا التصوّر الحديث للمسألة القانونية من منظور أخلاقية التميز والعقلنة(أي استقلالية الإنسان ورشده بامتلاكه أداة التعقل واستخدامها المكتفي بذاته)، قد طرح إشكالات حادة في الفلسفة المعاصرة، نذكر من بينها ما بيّنه ليو شتراوس[1] من أن التصورات القانونية السياسية الحديثة التي أرست قطعية مع مفاهيم الفضيلة الأرسطية انتهت إلى التأرجح غير المحسوم بين نموذج اصطناعي لا معياري(القانون كمجرد إجراءات عملية لضبط الدولة والمجتمع بصفتها جهازًا له قواعد اشتغاله) ونموذج معياري مستمد من الأيديولوجيات التاريخانية والوضعية

(1) راجع نقده للتصورات التاريخانية في:
Leo strauss: **La philosophie politique et l'histoire,** biblio essai 2008, pp39_71.

أي منح هذه الإجراءات قيمة مطلقة إما لتماهيها مع ما تعبّر عنه قوانين التاريخ وإما بمنحها قيمة القوانين الطبيعية كما يكشف عنها العلم التجريبي.

فالمشكل هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظريًّا. فإذا كانت الفلسفات السياسية القديمة قد أرجعتها لقوة الفضيلة بمعناها الأنطولوجي(أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود ذاته)، وكانت المنظومات الدينية قد أرجعتها لمصدر إلهي مقدس، فإن الفكر القانوني الحديث ينيط بالدولة بصفتها التعبير الكلي عن المجموعة القومية حق إصدار القوانين المنظمة لشؤون المجتمع.

ولتبرير هذا التحويل يتمّ النظر للدولة من زاوية قانونية، بالنظر إليها من حيث هي مرجعية التأسيس ومصدر الشرعية بصفتها قائمة على عقد أخلاقي ذاتي يحقق إرادة جماعية مشتركة تتخذ شكل وثيقة قانونية تحكم علاقات الناس في ما بينهم وتحدد شكل السلطة التي تحكمهم.

إن هذا التصوّر يقوم إذن على تناقض خفي بين المنظور الاصطناعي النفعي للدولة(تحقيق الأمن المشترك للخروج من حالة الطبيعة التي هي حرب الكل ضد الكل) والمنظور القيمي (أي الدولة بصفتها تعبيرًا عن المضمون الأخلاقي للإرادة المشتركة).

فما أراده جون راولز هو إعادة الاعتبار للتصورات الإجرائية الشمولية للقيم، دون اللجوء إلى مقوماتها الميتافيزيقية. ولذا فإنه لا يقدم نظرية العدالة التوزيعية كفلسفة أخلاقية بل يعتبرها نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، وإنما تكتفي بالكشف عن المبادئ الناظمة للعدالة داخل مجتمع تعددي جيد التنظيم، تتصارع فيه وتتعايش مختلف تصورات الخير الجماعي[1].

ومع ذلك تتميز أطروحة راولز بكونها تريد الوصول إلى مبادئ كونية للعدالة، اعتبرها راولز في مقاربته الأولى منطلقات إنسانية عقلية، قبل أن يقرّ في مراجعاته

(1) Rawls: «La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique» in **Justice et démocratie,** seuil 1993, pp 205-241.

المتكررة للنظرية بأنها محدودة بسياق المجتمعات الليبرالية الديمقراطية وبنمط العقلانية الذي تقوم عليه.

ففي الكتاب الذي أصدر عام 1971 يُبيّن راولز بوضوح أن هدفه هو «تقديم تصوّر للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المعروفة جدًّا، كما نجدها لدى لوك وروسو وغيرهم»[1]. فالمقصود هنا هو البحث عن تأسيس أصلي لقيم العدالة من خلال الرجوع لفكرة «الوضعية الأصلية» للمتعاقدين، تفاديًا لتأثير المواقع والتصورات الاجتماعية على المعايير المؤسسة للحالة الترابطية القائمة. ويرى راولز أن ميزة النموذج التعاقدي تكمن في أنه يسمح بتصور مبادئ العدالة بصفتها» مبادئ من شأن البشر العاقلين أن يختاروها» كما يسمح في الآن نفسه «بشرح وتبرير تصورات العدالة»[2].

أما في مراجعته للنظرية التي تضمنها كتابه «العدالة بصفتها إنصافًا» الذي صدر عام 2001 فسيتحول الاهتمام من هذا الهدف التأسيسي القوي إلى وضع مجرد «تصور سياسي للعدالة» وليس مذهبًا أخلاقيًّا شاملًا. فالغرض من هذا التصوّر هو حسم الإشكال العصي المطروح على كل المجتمعات الليبرالية التعددية الذي هو رسم الحدّ الفاصل بين الفردية الذرية المتولدة عن مبدأ الإرادة الذاتية الحرة والشمولية الإجماعية المشطة التي تموه وتقصي الحقوق الفردية التي هي الحقوق القاعدية الأساسية للإنسان الحديث.

فالرجوع إلى النموذج التعاقدي في المراجعات الأخيرة للنظرية لا يراد منه استكمال أو تعميم المقاربة العقلانية الشاملة التي كانت مهيمنة على فلسفات روسو ولوك وهوبز، وإنما توظيف البراديغم البنائي في وضع أسس إجرائية لقيم الإنصاف الإجماعية الضابطة لمجتمع تعددي جيد التنظيم.

ففلاسفة العقد الاجتماعي الكلاسيكيين تصوروا العقد من منظور معياري، أي بصفته التجسيد العملي لقيم عقلية كونية تفرض نفسها على بشر متعايشين، من حيث

---

(1) John rawls: **Théorie de la justice,** p 37.
(2) Ibid pp42_43.

هم أحرار ومتساوون بالطبيعة. فحالة الطبيعة هنا ليست فرضية تاريخية وإنما حيلة نظرية تشكّل منظوراً تقويميًا صلبًا للنظم الاجتماعية القائمة لإدراك مدى انسجامها مع هذه المرجعية المتعالية. فالمقاربة التعاقدية لدى راولز لا تبحث في السمات المعيارية القصوى للنظام الجماعي وإنما تتحرى البحث في شروط وظروف شرعية المؤسسات القائمة ومبررات الخضوع الإرادي للأفراد الأحرار لها. إن العقد هنا لا يقوم على رؤية قيمية مشتركة، كما أنه لا يقوم على الإجماع النهائي المطلق، بل إن أساسه هو تنظيم وتسيير الرؤى المعيارية المتعددة من خلال الحوار المتواصل والإجماع التوفيقي[1].

يتعين التنبيه في هذا السياق أن نظرية راولز تندرج في سياق التقليد الفكري السياسي الأمريكي الذي يركز على البعد التعاوني الترابطي للكيان السياسي، في مقابل نظريات الهيمنة والصراع التي سادت طيلة نصف القرن الأخير في الفلسفة السياسية والدراسات الاجتماعية الأوروبية.

فراولز ينطلق في نظريته للعدالة من تعريف المجتمع بصفته «نسق التعاون الاجتماعي القائم على الإنصاف» Fairness[2]. ولفكرة التعاون خصائص ثلاثة أساسية هي: أنه نمط من الترابط تحكمه قواعد وإجراءات دقيقة يقبلها الجميع، يضمن الإنصاف بين المتشاركين بما يقوم عليه من تكافؤ في الحقوق والفوائد، يتضمن فكرة الفائدة العقلانية التي تختلف عن المنافع الفردية الضيقة. ومن هنا يصبح هدف نظرية العدالة هو تحديد صيغ التعاون الاجتماعي الضامنة للإنصاف، من خلال تعيين الحقوق والواجبات الأساسية التي تضعها المؤسسات السياسية والاجتماعية، مع تحديد نمط وضوابط تقسيم المنافع المترتبة على التعاون الاجتماعي.

فالسؤال المطروح يغدو عندئذ: «ما هو التصوّر السياسي للعدالة الأكثر قبولًا

---

(1) راجع في الموضوع: .

Veronique Munoz_Darde: «La justice comme équité dans l'oeuvre de John Rawls». In **La justice,** s\d Patrik Wolling vrin 2007, pp142_148.

Mounir Kchaou: «le contractualisme contemporain et la construction du lien social» in **Études rawlsiennes: contrat et justice,** pp 15_74.

(2) Rawls: **La justice comme équité,** la découverte, 2003, p 22.

Rawls: **Libéralisme politique,** puf 1995, p40.

لتحديد الصيغ المنصفة للتعاون بين مواطنين يعتبرون أحرارًا ومتساوين، متعقلين وعقلانيين؟»[1].

للإجابة على هذا الإشكال يقدم راولز عدة نظرية محكمة تتلخص في المفاهيم الرئيسية التالية التي يحرص على توضيحها وشرحها في مختلف أعماله:

- فكرة «المجتمع جيد التنظيم»: Well_ordered society يعرف راولز المجتمع جيد التنظيم بكونه المجتمع الذي تمّ تصوره لضمان خير أفراده، كما أنه يتميز بكونه محكوماً بتصور عمومي للعدالة. ففي هذا المجتمع يحترم كل فرد مبادئ العدالة نفسها التي يعرف أن كل فرد آخر يحترمها بالقدر نفسه، كما أن المؤسسات الاجتماعية القائمة تحترم هذه المبادئ وتجسدها[2].

- فكرة «البنية القاعدية» Basic structure: تعني هذه المقولة الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الأساسية الحقوق والواجبات الرئيسية وتحدد توزيع المنافع المستمدة من التعاون الاجتماعي[3].

- فكرة «الوضعية الأصلية» Original position ويعني بها حالة الجمود الأولى التي تضمن عدالة التوافقات الأساسية التي يمكن التوصل إليها لاحقًا. فيمكن تقويم مدى عقلانية وملاءمة نظرية ما للعدالة إذا كانت مبادؤها قد انتقاها أشخاص عقلانيون من بين مبادئ أخرى في وضعية أصلية[4].

- فكرة «حجاب الجهل» Veil of ignorance: ترتبط عضويًّا بالمقولة السابقة، وتعني افتراض وضع المتعاقدين الأصليين خلف غطاء جهل، بحيث لا يعرفون كيف ستؤثر مختلف الإمكانات والاحتمالات على وضعياتهم

(1) Rawls: **La justice comme équité,** p 25.
(2) John rawls: **Théorie de la justice,** P 495-496.
(3) Ibid p33.
(4) Ibid p44.

الخاصة، ولـذا فهم مرغمون على تقويم مبادئ العدالة على قاعدة الاعتبارات العامة وحدها[1].

- فكرة «الإجماع عن طريق التوفيق» Overlapping consensus التي يراد بها إضفاء سمة الواقعية على مقولة المجتمع جيد التنظيم، مراعاة للظرفيات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية القائمة على التعددية المتعقلة. فالإجماع الذي يحصل في مثل هذه المجتمعات التي يختلف فيها الناس من حيث الانتماءات والرؤى العقدية والقيمية هو إجماع ناتج عن النقاش والتحاور الذي يفضي إلى نقاط إجماعية تتجاوز تضارب المواقف المعيارية الذي هو الميزة الغالبة على السياقات الديمقراطية[2].

من خلال هذه الأفكار الخمسة يصل راولز إلى صياغة المبدأين الرئيسيين للعدالة، اللذين هم زبدة نظريته كلها، وهما:

المبدأ الأول: «يجب أن يتمتع كل شخص بحق متساو لغيره ضمن أوسع نسق من الحريات القاعدية الأساسية».

المبدأ الثاني: «يجب أن تنظم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بطريقة تضمن في آن واحد: أن نتوقع عقليًا أن تكون في مصلحة كل أحد، وأن تكون متعلقة بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع»[3].

ولقد أعاد راولز صياغة المبدأين في مراجعته اللاحقة لنظريته، بحيث أصبحا على الشكل التالي:

المبدأ الأول: «كل شخص له الأهلية المطلقة نفسها التي لغيره ضمن منظومة مناسبة تمامًا من الحريات القاعدة المتساوية».

---

(1) Ibid p 168.

(2) Rawls: **La justice comme équité,** pp 56–57.

(3) John rawls: **Théorie de la justice,** P91.

المبدأ الثاني: «يجب أن تستجيب أشكال التفاوت الاقتصادي والاجتماعي لشرطين هما: يجب في المنطلق أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع ضمن ظروف عدالة متكافئة الحظوظ، ثم يجب أن تكفل أكبر قدر من المنفعة لأعضاء المجتمع الأكثر حرمانًا»[1].

ويطلق راولز على المبدأ الأول «مبدأ الحرية» وعلى الثاني «مبدأ الاختلاف»، ويؤكد على تراتب الأولويات بين المبدأين: فلأولهما الأولوية على الثاني، كما أن التكافؤ في الفرص داخل المبدأ الثاني لها الأولوية على معيار التفاوت الشرعي.

وقد أصبح من الواضح في المراجعات الأخيرة للمبدأين أن المبدأ الأول يتعلق بالمسائل الدستورية الأساسية كحرية التعبير والتفكير والتنظيم، في حين يتعلق المبدأ الثاني بالإنصاف في الفرص وتسيير أشكال التفاوت التي تدخل في نطاق مسائل العدالة التوزيعية Distributive justice التي تنظمها التشريعات والنظم القانونية، في مقابل المسائل الدستورية الرئيسية التي تنتج عن اللحظة التعاقدية التأسيسية.

إن هذا التحول يعكس انتقالًا متدرجًا من نظرية أخلاقية جوهرية، إلى الاكتفاء بضبط القيم الإجرائية التي تقوم عليها الليبرالية السياسية في المجتمعات الديمقراطية انطلاقًا من مبدأ «أولوية العدل على الخير»، معلنًا بجلاء أن «نظرية العدالة كإنصاف هي شكل من الليبرالية»[2]. بيد أنه يريد أن يتفادى فخ الفردية النسبية التي تنظر إلى التصورات المعيارية للشأن الجماعي كخيارات ذاتية غير قابلة للتعميم. فالإقرار بأولوية مبدأ العدالة يقتضي ضمنًا وضع حدود تضبط شروط قبول صيغ الحياة المعروضة، فللمؤسسات العادلة قيمها السياسية الملائمة لها التي هي أساس ولاء المواطنين لها. ومن هنا يصل إلى القول «إن العدالة والخير متكاملان، وذلك ما لا تنفيه أولوية العدل. فهذه الأولوية تعني فقط أنه في الوقت الذي يقتضي قبول تصوّر ما سياسي للعدالة احترام صيغ الحياة التي يمكن للمواطنين الولاء لها، فإن مفاهيم

(1) Rawls: **La justice comme équité,** pp 69–70.

(2) Rawls: **Justice et démocratie,** p 287.

الخير التي تستند إليها هذه المفاهيم يجب أن تحترم الحدود التي وضعتها بنفسها أي الفضاء المسموح به»[1].

فراولز وإن كان يعتمد التصورات الإجرائية المجسدة لمبدأ الحياد الليبرالي إزاء شتى تصورات الخير الجماعي، إلّا إنه يقر أن تعليق الحكم المعياري بمعنى الانفصال عن كل منظور قيمي هدف مستحيل، لأن كل تبرير لا يتمّ إلّا بالاستناد لأفق معياري. فنظرية العدالة كإنصاف ليست إجرائية في المطلق، لأنها تحمل تصورات سياسية للفرد والمجتمع. فما تبحث عنه هو أن تكون «قاعدة عمومية للتبرير» صالحة للبنية القاعدية للنظام الدستوري، انطلاقًا من جملة حدوس أساسية متضمنة في الثقافة السياسية العمومية. فسمتها الإجرائية الشاملة تكمن في كونها تتلمس فضاء محايدًا يحترم التعددية في ما وراء اختلاف المذاهب التفسيرية، و«هذا الفضاء المشترك المحايد هو التصوّر السياسي للعدالة بصفته مركز إجماع توفيقي»[2].

ومن هنا يتضح الاتجاه إلى ضبط نمط «العقل العمومي» Public reason للمجتمعات الليبرالية الذي هو الفضاء القيمي لنظرية العدالة. ويعرف راولز العقل العمومي بأنه «عقل المواطنين المتساوين الذين يمارسون بصفتهم جسمًا جماعيًّا السلطة السياسية والإكراهية القصوى بعضهم على بعض عن طريق إصدارهم للقوانين ومراجعتهم لدستورهم»[3].

فالعقل العمومي هو دائرة الحوار الحر داخل فضاء المواطنة المشترك، في مقابل «العقل غير العمومي» الذي يتشكل في المؤسسات الدينية والجامعية ولدى الروابط العلمية والمنتديات الخاصة وهو مقبول في حدود حرية الوعي والتعبير، لكنه لا يمكن أن يعوض العقل العمومي أو يقيده لأنه مجال الثقافة والقيم المشتركة للأمة.

---

(1) Ibid p288.

(2) Ibid p 301.

(3) Rawls: **Liberalisme politique,** p 261.

نلاحظ هنا أن إشكال العلاقة بين التأسيس الإجرائي للعدالة الذي يكرسه مبدأ أولوية العدل (الإنصاف) على الخير والمنظور القيمي للثقافة السياسية الليبرالية بصفتها التعبير عن العقل العمومي هو أساس الجدل الواسع الذي خلفته نظرية راولز في الفكر السياسي المعاصر. وسنقف باقتضاب في هذا المقام عند أربع قراءات رئيسية لنظرية راولز تنطلق من خلفيات متمايزة هي: مقاربات الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والفيلسوف الفرنسي بول ريكور، والفيلسوف الإيطالي أنطونيو نغري.

فأول الفلاسفة المذكورين يمثل المدرسة المجموعاتية Communautarian التي كان حوار راولز معها حاسمًا في بلورة ومراجعة نظريته، أما هابرماس وريكور فيشتركان مع راولز في المقاربة الإجرائية لكنهما يخالفانه من منطلقين مختلفين في نموذجه التعاقدي، في حين تنطلق قراءة نغري من خلفيات ماركسية جديدة رافضة للتصورات الليبرالية التي يدافع عنها هابرماس بوسائل نظرية رصينة.

أما النقد المجموعاتي فينطلق من نقد التصوّر الفردي للذات الحرة بإخراجها من سياقها الانتمائي وتقليدها الجمعي كما هو واضح في نظرية راولز التي تقوم على انفصام خطير بين الإنسان والمواطن. فالفرد من حيث هو الذات التعاقدية ليس ذرة معزولة، بل يحمل بالضرورة تصورًا مسبقًا حول الخير الجمعي، ولا معنى لحياد الدولة إزاء المشاريع المعيارية الكلّية. ومن هنا الرجوع للتصور الأرسطي الذي يعطي الأولوية للخير (أي الفضيلة العمومية) على العدل بمفهومه الإجرائي.

فتايلور يرى أن راولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه عن فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفتها تعبيرًا عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ «الذاتية الأخلاقية» المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا «يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية». وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه

محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة تشبثه بموقفه الأصلي[1].

ويرجع تايلور خلفية التصوّر الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات الجماعية (كما هو واضح لدى راولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي، «لأنها ترتكز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق، دون استثناء، ولأنها جدّ حذرة من المصائر الجماعية». فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية[2].

أما هابرماس فيقرّ في البداية أن «خصومته» مع راولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافقه في منطلقه الذي هو «أخلاقية الاستقلال والرشد» الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرّض بالنقد لمفهوم «الوضعية الأصلية» الذي يراه عاجزًا عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن راولز لم يكن واضحًا في التمييز بين «القضايا التبريرية» و«القضايا المقبولة» بحيث يبدو أنه أراد الحصول على «الحياد الأيديولوجي» لتصوّره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح «للصلوحية المعرفية». ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقي الذي يتحدث عنه راولز يتطلب مسبقًا جهدًا إقناعيًّا ودفاعًا عن خيار معياري. فالإجماع لا يمكن

---

(1) Charles Taylor: **Le malaise de la modernité,** cerf 1994. p 26.

(2) Taylor: **Muliticulturalisme: Difference et démocratie,** aubier 1994, p 83.

راجع حول التصورات المجموعاتية في علاقتها بنظرية راولز.

كتاب الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا الهام:

Will Kymlicka: **Les théories de la justice. une introduction la découverte 2003,** pp 217_253.

أن يحصل إلّا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الأيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالاستراتيجية النظرية التي اعتمدها راولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير والملكية...) والمفهوم القديم لها (حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي، باعتبار أن المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن «فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق». وهكذا يؤول هذا التصوّر إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مسارًا دائمًا ومفتوحًا للحصول على الحقوق والحفاظ عليها[1].

أما بول ريكور فينطلق من التساؤل حول طبيعة العلاقة بين التصوّر الأدبي Deontologic (غير الغائي) للعدالة الذي يعود للتقليد الكانطي(فكرة الاستقلالية والتميز) والنموذج التعاقدي الذي يخرج مفهوم العدالة من البُعد الأخلاقي الفردي إلى البُعد المؤسسي. فما هي الصلة بين «المنظور الأدبي» Deontologic و«الإجراء التعاقدي»؟

يقدّم ريكور فرضية مفادها أن هذه العلاقة ليست عرضية، ما دامت وظيفة الإجراء التعاقدي تكمن في ضمان أولوية العدل على الخير، باستبدال الالتزام إزاء الخير المشترك بالمسار التعاقدي نفسه. فمبادئ العدالة نفسها تنحدر من هذا الإجراء التعاقدي لأن العقد يأخذ موقع الاستقلالية والتميز في مجال الأخلاق الفردية.

---

(1) Jurgen Habermas: «La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. remarques sur le libéralisme politique de john rawls». In Habermas \Rawls: **Débat sur la justice politique,** cerf 1997, pp 9_48.

راجع رد راولز على هابرماس في الكتاب نفسه(ص 49_142).

فالإشكال كله يتعلق بمدى قدرة تعويض المقاربة الإجرائية التعاقدية للتصورات المعيارية القبلية للخير الجماعي.

فإذا كان راولز يضع «الإنصاف» Fairness في مقام متقدم على العدالة، فذلك لأن الإنصاف هو السمة المميزة الوضعية للأصلية للعقد التي يتعين أن تتولد منها عدالة المؤسسات القاعدية. ومن هنا يمكن القول إن راولز يحمل خرافة الوضعية الأصلية كل الثقل النظري اللاحق لنظرية العدالة.

يرى ريكور أن راولز أراد بهذه الحيلة النظرية تخليص العدل من وصاية الخير من خلال مقاربته الإجرائية، إلّا أن إشكالات ثلاثة تظل مطروحة:

أولًا: ما الذي يضمن حالة الإنصاف في المرحلة التداولية التي يصدر عنها الاتفاق المتعلق بالترتيب العادل للمؤسسات؟

ثانيًا: ما هي المبادئ التي سيتم اختيارها في هذه الوضعية التداولية الوهمية؟

ثالثًا: ما هو البرهان الذي يمكن أن يقنع الأطراف المتداولة بالإجماع على اختيار مبادئ العدالة الراولزية بدل صيغة ما من النفعية على سبيل المثال؟

فبخصوص السؤال الأول، ينبه ريكور إلى العوائق العديدة التي تعوق قيام حالة الإنصاف المطلوبة لتحديد مبادئ العدالة الضابطة للعقد الاجتماعي، كمعرفة مختلف الأطراف للنفسية العامة للبشر وتحديد الخيرات الاجتماعية الأولية التي يبحث عنها الإنسان العاقل، والمعرفة البرهانية الكافية لمختلف تصورات العدالة، والتساوي في كمية المعلومات. . مما ينمّ عن العجز عن ضبط المسطرة الإجرائية الموضوعية للوصول إلى مبادئ العدل في وضعية إنصاف أصلية.

وبخصوص الإشكال الثاني، يرى ريكور أن مبدأي العدالة بصفتهما مبدأين توزيعيين (توزيع الحقوق والواجبات والمنافع..) لا يتعرضان لفكرة تعددية الخيرات وإنما يستبدلانها بقاعد التقسيم. ولكن التقسيم في مجتمع ينظر إليه كنسق توزيعي يطرح إشكالات عويصة، إذ ثمة طرق عديدة متاحة لتقسيم المكاسب والخسائر باعتبار الطابع التوافقي- الصدامي الدائم للمجتمع. فراولز كغيره من

فلاسفة الأخلاق اعترضته إشكالية العلاقة بين العدل والمساواة، فاختزلها في تحديد العدالة بطريقة تضمن الحدّ الأقصى الممكن من أشكال اللامساواة الحتمية، فانتهى من خلال نموذجه التعاقدي (المساواة بين الشركاء في الوضعية الأصلية) إلى إضفاء سمة الإنصاف مسبقًا على أشكال التفاوت التي يقرها العقد مادام حصل الاحتياط للمساواة في وضعيات الانطلاق الأولى(المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص).

وبخصوص الإشكال الثالث، يرى ريكور أن راولز ينطلق في تبريره لاختيار المتعاقدين لمبدأي العدالة إلى نظرية «القرار في سياق احتمالي»، مما يفتح الباب أمام إمكانات متباينة ومتعددة. بيد أن المتعاقدين يرتبطون في ما بينهم بميثاق حدّدت بنوده علنًا وبإجماع. ومن هنا إذا تصادم تصوران مختلفان للعدالة وكان أحد التصورين يسمح بوجود وضعية يمكن أن يعترض عليها أحدهم في حين يقصي التصوّر الآخر هذا الاحتمال، فإن هذا التصوّر الأخير ستكون له الغلبة لا محالة. وعندئذ يغدو السؤال المطروح هو: إلى أي حدّ يمكن لميثاق لا تاريخي أن يلزم مجتمعًا تاريخيًا؟

وهكذا يخلص ريكور من اعتراضاته على راولز إلى أن نظريته للعدالة التي تقوم على مقاربة أدبية إجرائية تختزن تصوّرًا قبليًّا لمضمون العدالة هو الذي يسمح بتحديد مبدأي العدالة وتفسيرهما قبل أن نبرهن (إن كان الأمر ممكنًا) على أنهما المعياران اللذان يتوصل إليهما في لحظة الوضعية الأصلية. فالوضعية الأصلية نفسها الضامنة للإنصاف تقوم على تصوّر ضمني ومفهوم فلسفي معين للإنصاف سيكون حاسمًا في بلورة مبدأي العدالة. ومن هنا حدود أي نظرية إجرائية تدعي إمكانية الاستغناء عن تصوّر معياري للخير الجماعي[1].

أما أنطونيو نغري فيرى أن نظرية العدالة لدى راولز تنطلق من «خلفية صورية قوية» تخفي حنينًا للتأسيسات الأنطولوجية القصوى. صحيح أنه يريد أن يتخلص من المقاربات الوظيفية السائدة للعدالة القائمة على نمط العقلانية الأداتية للحداثة

(1) Paul Ricoeur: John Rawls: **De l'autonomie morale a la fiction du contrat social**. In le juste ed, esprit 1995, pp 196_215.

الرأسمالية، دون النكوص إلى نمط جديد من نظريات الحق الطبيعي (نوزيك مثلًا) أو إلى النزعة النسبية الاجماعية (هابرماس). ومن هنا عودته للصورية الترانساندنتالية على الطريقة الكانطية أي فكرة الاستقلالية والتميز ضمن منظور تعاقدي يكفل حرية الأفراد ومساواتهم.

ويرى نغري أن فكر راولز يندرج في سياق النظريات «الليبرالية التقدمية» أي «ديمقراطيات التنمية» بالمفهوم الأنكلوساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضًا لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاضد. إلّا أن نسقه البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تنبع من مفهوم «الوضعية الأصلية» الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فراولز لا يحدد طبيعة «الخيرات الأولية» التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدأي العدالة عرضيًا واحتماليًا. أنه يفتح الطريق نظريًا لكل المقاربات بإقصاء كل التحديدات الملزمة المتعينة تاريخيًا، إلّا أن نزعته الصورية لا يمكن أن تنسجم إلّا مع سياقات تجذرت فيها الليبرالية القانونية من قبل واستقرت فيها، وإلا كانت نظريته مجرد دفاع عن الوضع القائم[1].

لم نتعرّض في هذا البحث لقراءات أخرى هامة لنظرية العدالة لدى راولز، من بينها قراءة الفيلسوف والاقتصادي الهندي أمارتيا سن الذي وجه نقدًا رصينًا لأطروحة راولز من منطلق نظريته حول «المؤهلات» Capacities[2] ونقد الفيلسوف الليبرالي الأمريكي روبير نوزيك[3] وقراءات بقية الفلاسفة المجموعاتيين وبصفة

---

(1) Antonio negri: **Le pouvoir constituent: essai sur les alternatives de la modernité,** puf 1997 p9.

راجع أيضًا بحثه الهام:

Negri: «Rawls: un formalisme fort dans la pensee molle». http: //**multitudes. samizdat. net/Rawls.**

(2) Amartya Sen: **Répenser l'inegalité,** seuil 2000 pp114–116.

(3) Robert Nozick: **Anarchie, Etat et Utopie,** puf 2006.

خاصة مايكل صاندل الذي خصص كتابًا متميزًا في نقد راولز وعرض نظريات العدالة[1] ومايكل والزر أهم فيلسوف للعدالة بعد راولز الذي اشتهر بكتابه الهام «دوائر العدالة»[2] وقد اكتفينا بعرض قراءة زميلهما تايلور.

وحسبنا في هذا الحيز أننا أشرنا إلى الأسس الرئيسية لنظرية راولز، ونبهنا إلى جانب من الحوارات التي ولدتها في الفكر السياسي المعاصر.

---

(1) Michael Sandel: **Le libéralisme et les limites de la justice,** seuil 1999.

(2) Michael Walzer: **Les sphères de la justice,** seuil 1997.

الفصل الخامس عشر

المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية حول مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس

يلاحظ الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أن الدولة الليبرالية الغربية تعيش راهنًا أزمة غير مسبوقة منذ تشكلها، تكمن في الانفصام القائم بين مكوّنها القومي (تماهي الدولة والأمة) ومكوّنها السياسي الإجرائي (مبدأ المواطنة الشاملة).

فالدولة الحديثة نشأت في البداية كدولة إدارية جالبة للضرائب ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية لتنتهي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية[1].

فهل العلاقة تلازمية بين الهوية القومية للدولة الليبرالية الحديثة وهويتها الديمقراطية؟ وإذا كان نموذج الدولة الأمة قد انحسر راهنًا وأصبح معرضًا للاختفاء فهل ستنهار معه المنظومة الديمقراطية التي تشكلت في سياجه؟

لا شك أن هذا هو الإشكال الجوهري الذي يطرحه راهنًا الفكر السياسي الغربي، الذي اختلف إزاء هذا الإشكال إلى ثلاثة اتجاهات متمايزة:

- اتجاه متشبث بمبدأ الدولة القومية، مناهض لحركية العولمة، من منطلق الدفاع عن حصن الهوية الخصوصية للأمة، وعن فكرة المواطنة الجمهورية

(1) راجع كتاب هابرماس:
J. Habermas: **Après l'etat–nation Une nouvelle constellation politique,** fayard 2000.

التي يراها التجسيد الوحيد لمفهوم الديمقراطية من حيث هي تعبير عن الخيار الجماعي المشترك. نلمس هذا لموقف لدى تيارات اليمين واليسار التقليديين في أوروبا الرافضة لمنطق السيادة المتقاسمة ضمن أوروبا موحدة سياسيًّا. قد استطاعت هذه المجموعات بالفعل عرقلة مشروع الدستور الأوروبي الذي يقنن الاندماج السياسي لدول القارة القديمة.

ومن أبرز من بلور فلسفيًّا هذا التصوّر الفيلسوف الفرنسي رجيس دوبريه الذي يدافع عن الصيغة الجمهورية من حيث هي التجسيد الأوحد الممكن لقيم التنوير الليبرالية، معتبرًا أن الديمقراطية بدون هذه القيم تفقد جذورها المعيارية المميزة[1].

- اتجاه يرى في أزمة الدولة القومية المتجانسة فرصة سانحة لإصلاح خلل جوهري واكب التصوّر الليبرالي للنظام الديمقراطي الحديث، وهو طمس الهويات الثقافية الخصوصية من منطلق الإجرائية الشمولية غير المتعينة، أي القول بحيادية الدولة إزاء كل تصورات الخير الجماعي وفنون العيش المميزة، والرهان على قدرة الدولة البيروقراطية على إدارة الاختلافات القيمية في بنيتها الإجرائية. يتبنى هذا التصوّر التيار المعروف بالجمعياتي، الذي ينتشر أساسًا في أمريكا الشمالية، وفكرته الأساسية هي رفض التصوّر الفردي الحيادي للحقوق السياسية واستبداله بحقوق المجموعات والقوميات والفضاءات الثقافية الخصوصية التي يجب أن لا تقوض وتنفى باسم الكيان القومي المنسجم الموحد[2].

- اتجاه يحتفي باختفاء الدولة القومية من منطلق راديكالي غير ليبرالي، معتبرًا

---

(1) راجع
Régis Debray «république ou démocratie» In **Contretemps éloge des idéaux perdus,** Gallimard 1992, PP 15_54.

(2) راجع مثلًا أعمال الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور:
Charles Taylor **Multiculturalisme Flammarion 1997 Les sources du moi,** seuil 1998.

أنها شكّلت مرحلة تاريخية انتهت، وكانت عائقًا أمام الديمقراطية الحقة بما تقوم عليه من فكرة السيادة التي تفضي ضرورة إلى التسلط والهيمنة ونفي الاختلاف باسم المبدأ التعاقدي الوهمي الذي يقنع الطابع الصراعي الحتمي للشأن السياسي. وباختفاء الدولة القومية يتشكل نظام الإمبراطورية الذي هو فضاء مفتوح لا قلب له ولا مركز، ولا سبيل للتحكم فيه، مما يزيد من إمكانات تحرر الإنسان. وقد عبّر المفكران الإيطالي أطونيو نغري والأمريكي مايكل هارت عن هذا التصوّر في كتابيهما الهامين المشتركين «الإمبراطورية» و«الجمهور» اللذين صدرا فيهما عن خلفية ماركسية جديدة[1].

- الاتجاه الذي يتبناه هابرماس، من منطلق الوفاء لليبرالية الأنوارية الحديثة، وإن من منطلقات جديدة. فبالنسبة له، ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعي القومي والمسلك الديمقراطي في الحكم حتى لو كان من الصحيح تاريخيًّا أن العامل القومي شكّل قوة دفع ممهدة للنظام التعاقدي الديمقراطي.

بيد أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس هو انغراسها في هوية قومية، وإنما انبناؤها على أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل في ما بينهم. وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيًّا بشكل الدولة القومية، فإنه اليوم يسير في اتجاه مبدأ «المواطنة الدستورية» التي تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية، سواء عبر الفضاءات الإقليمية المندمجة (كالاتحاد الأوروبي) أو المجالات التكاملية الدولية التي يجب أن تحول إلى سياقات تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة.

ينطلق هابرماس في تصوره من المقاييس المنهجية التي بلورها في نظريته حول «الفعل التواصلي» التي تُشكّل صيغة معدلة من مقاربة البراكسيس الماركسية

---

(1) راجع كتابي نغري وهارت

Empire Exils 2000.

Multitude guerre et démocratie à l'age de l'empire la découverte 2004.

بالرجوع إلى أعمال ماكس فيبر بقراءة جديدة. في هذا السياق يتمّ النظر إلى الفعل التواصلي كنشاط تحكمه فاعلية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلنة مفتوحة وأخلاقية نقاش اعتبرها هابرماس الأساس المعياري للديمقراطية[1].

فهابرماس يذهب بوضوح إلى القول «إن نمط الإجراء الذي تحدده السياسة النقاشية هو قلب المسار الديمقراطي نفسه»[2].

فهذا التصوّر يختلف في آن واحد عن التصوّر الليبرالي للدولة الذي هو التصوّر الاقتصادي لكيان حارس للتبادل الاجتماعي وللحركية الإنتاجية وعن التصوّر الجمهوري الذي ينطلق من النظر للدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويًّا.

فالمقاربة الليبرالية لا ترى في المسار الديمقراطي سوى سلسلة من الصفقات التوافقية بين مصالح متمايزة. فالآلية الديمقراطية من هذا المنظور هي مجرد أداة للتوصل إلى حلول توفيقية تضمن الإنصاف في النتيجة النهائية من خلال قواعد مؤسسية تنظم المنافسة بين الفاعلين الاجتماعيين وتقنن عملية صنع القرار.

وحسب التصوّر الجمهوري، تتحدد الإرادة الديمقراطية في شكل توافق أخلاقي سياسي يصدر عن الهوية الجماعية داخل المجموعة العضوية.

فالمداولات العامة لا تصدر حسب هذه الرؤية من محض التوافق العرضي وإنما تستند إلى خلفية ثقافية إجماعية قبلية، هي إطار الاندماج الاجتماعي الذي يعيد التأسيس الجمهوري إنتاجه من خلال آلية التنظيم الديمقراطي.

تجمع نظرية النقاش بين العديد من معطيات المدرستين، وتدمجهما في تصورها لإجرائية التحاور والقرار، رابطة بين المقاربة البرغماتية التوفيقية والنقاشات التوافقية المتعلقة بالهوية الجماعية المشتركة وتلك المتعلقة بالعدالة.

---

(1) راجع مثلًا كتابيه:

Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1'Fayard 1987, PP 17_ 157.

L'espace public, Payot 1986 PP 39_98.

(2) Habermas, **Droit et démocratie,** Gallimard 1997 P 320.

إنها تؤسس المسار الديمقراطي على مضامين معيارية أقوى من ذرائعية النموذج الليبرالي، بيد أنها أضعف من مضامين النموذج الجمهوري. توافق النزعة الجمهورية في إعطاء مكانة محورية لمسار تشكل الرأي السياسي والإرادة الجماعية، لكنها لا توافقها في التقليل من شأن الأساس القانوني للدولة، بل تنظر لمبادئ دولة القانون كجواب ملائم لإشكالية الصياغة المؤسسية لأنماط التواصل الملزمة التي يقتضيها التكون الديمقراطي للرأي والإرادة.

فنجاح السياسة النقاشية لا يتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي، وإنما يترتّب على وضع الشروط المؤسسية الملائمة للتواصل من خلال الجمع بين الصيغ النقاشية المؤسسية والآراء العمومية التي تتشكّل بطريقة عفوية.

فنظرية التواصل ليست بحاجة للتقيد بفكرة كيان كلي جماعي متمحور حول الدولة، بل تراهن على «المستوى الأعلى من التقاء الذوات» كما يتشكل في المسارات التوافقية من خلال الإجراءات الديمقراطية أو في الشبكة التواصلية للفضاءات العمومية السياسية[1].

فإذا كانت النظرية الليبرالية ترى أن الدور الوحيد للتشكل الديمقراطي للإرادة هو إضفاء الشرعية على ممارسة السلطة السياسية، في حين ترى النظرية الجمهورية أنه تكوين المجتمع كمجموعة سياسية، فإن النظرية النقاشية ترى أنه تجسيد للعقلنة الحوارية. فالعقلنة هي أكثر من مجرد فعل تشريعي لكنها أقل من تكون السلطة[2].

فهابرماس الذي يحافظ على النموذج التعاقدي الليبرالي الذي يعيد بناءه فلسفيًّا من خلال نظريته التواصلية، يرى أن هذا النموذج قادر على استيعاب التعددية

Ibid. pp 320_ 323. (1)

Habermas «notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion». (2) In **Morale et communication conscience morale et doctrine communicationnelle,** 1991, PP 63_130.cerf

الثقافية والاجتماعية دون أن يفقد فاعليته الإجرائية التي هي مقوم المثال الديمقراطي الليبرالي الذي لا يمكن أن يقوم على مضامين قيمية قصوى.

وقد تناول هابرماس هذا الإشكال في حواره المتواصل مع الجمعياتيين الذين يتمسكون بالتصور الأرسطي القديم القائل بأولوية مبدأ الخير على العدل، والفضائل على الحقوق، والنظر إلى المجتمع من حيث هو خير جوهري يولد هوية مندمجة تستوعب الأفراد داخل النسق الكلي العضوي[1].

فإذا كانت الدساتير الحديثة «هي نتاج الفكرة التعاقدية التي مفادها أن المواطنين يلتحمون بإرادتهم الحرة ليشكلوا مجموعة بشرية من المترابطين الأحرار المتساوين»[2]، فإن هذا التصوّر يُفضي إلى مفارقة قانونية يعبّر عنها الإشكال التالي: هل يمكن للدولة الليبرالية أن تستوعب صراعات الاعتراف الناجمة عن تمايز الهويات الجماعية؟

ففي الواقع السياسي، لا يوجد إلّا الفاعلون الجماعيون الذين يجسدون الخيرات المشتركة، أما الحقوق الفردية فلا تلمس إلّا في المحاكم.

إلا أن هابرماس يرى المنظومة الليبرالية تطورت إيجابيًّا في اتجاه ضمان حقوق المجموعات سواء كانت تشكيلات اجتماعية كالعمال، أو ثقافية تدافع عن قيم معيارية مغايرة أو أنماط عيش خصوصية.

فإذا كان الجمعياتيون ينتقدون **الحياد القيمي لدولة القانون** ويعتبرون أن الليبرالية غير قادرة على الاعتراف بالحقوق الجماعية لانبنائها على فكرة الحقوق الفردية، فإن هابرماس يرى أن الحقين متلازمين، إذ لا معنى لاستقلالية المواطن وتميزه بدون أن

---

(1) راجع مثلًا كتاب ماكانتير الهام:

Alasdair MacIntire After virtue: «**A study in moral theory,** Duckworth London 1987.

(2) Habermas «Les luttes pour la reconnaissance dans les états constitutionnels». In (collectif) **De richard Rorty à J. Habermas: La modernité en question,** cerf 1998 P 365.

يعي المخاطب أنه مصدر القانون الذي يطبق عليه. فثمة علاقة عضوية بين الحرية الذاتية والحرية المدنية أي وعي الأفراد باستقلاليتهم كمواطنين، مما يقتضي منهم التوافق حول مصالحهم الشرعية ومعايير تسييرها. فهوية «الذوات الشرعية» أي المواطنين من حيث هم متمتعون بحقوق مدنية تتشكل عمليًا عن طريق الفاعل بين الذوات داخل النسق الكلي المشترك.

ولذا يتضح أن نظام الحقوق في الدولة الليبرالية لا يتجاهل ظروف الحياة غير المتساوية ولا الاختلافات الثقافية، فالنظرية القانونية الدقيقة لا يمكن أن تنفصل عن سياسة اعتراف تحمي كيان الفرد في نسق العيش الذي يكون ماهيته[1].

فهابرماس الذي لا يخفي خلفيته اليسارية ينتقد الأطروحة الليبرالية التقليدية في إغفالها للطابع التزامني في النشأة بين «الاستقلالية الخاصة» و «الاستقلالية العمومية».

وإذا كان لا يوجد رباط مفهومي بين القومية والديمقراطية (على عكس التصوّر السائد في أوروبا)، فإنه مع ذلك ثمة علاقة داخلية عضوية بين دولة القانون ونظام الحقوق الفردية الذي تضمنه والديمقراطية كنظام سياسي.

فإذا كانت دولة القانون تحمي وتوطد الحقوق الفردية، فإن المواطنين هم الذين يحددون الظروف الفعلية لممارسة هذه الحقوق، مما لا يمكن أن يتمّ إلّا في إطار فضاء تحاوري عمومي مفتوح.

في هذا الفضاء التحاوري تنغرس الحقوق الفردية في «سياقات عيش خصوصية»، ومن ثم تصبح معايير القانون في آن واحد تعبيرًا عن مضمون كوني شامل وتجسيدًا لنمط حياة خاص بمجموعة ثقافية أو سياسية قومية عينية.

فلا يمكن إذن إقصاء المطالب المتركزة على الهويات الخصوصية باسم الحقوق الفردية، لأن هذه الحقوق تأول وتجسد دومًا في تقليد ثقافي خصوصي.

ويخلص هابرماس في هذا السياق إلى أنه لا سبيل للفصل بين الحريات

(1) Ibid pp 365 _ 379.

الذاتية التي تحيل إلى الفردية الاقتصادية والحقوق السياسية لمشاركة المواطنين في المجتمع الديمقراطي. فسيادة القانون ليست متقدمة على الإرادة الحرة، بل هي ملازمة للتشريع السياسي الذاتي، كما هو شأن التشريع الأخلاقي القائم على مبدأ أنه لا شرعية إلّا للأحكام ذات الصلوحية الكونية أي الخاضعة لقبول كوني[1].

إن الخيار الذي يتبناه هابرماس بوضوح هو ما عبّر عنه بمقولة «المواطنة الدستورية»، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان... التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة.

إن غرضه هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة.

فليس للمواطنة الدستورية شروطًا قوميةً بالضرورة، وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة.

وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية الضيقة، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط لثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافية خصوصية معينة.

ومن الجلي أن هابرماس يدافع عن التحولات الجوهرية التي عرفتها في العقدين الأخيرين الدولة الأوروبية التي تجاوزت بفعل حركة العولمة ومسار الاندماج القاري شكل الأمم الكلاسيكية القومية[2].

فهذه الحركية المتنامية قد أثّرت على بنية الدولة في مستويات أربعة رئيسة هي:

(1) Habermas: «l'état de droit démocratique: la réunion paradoxale de principes contradictoires». In **Une époque de transition** (écrits politiques) 1988 – 2003, fayard 2005, pp 167 – 194.

(2) راجع في الموضوع فصل «أزمة الدولة ـ الأمة وآفاق نماذج الشرعية السياسية الجديدة عند يورغن هابرماس» في حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي بيروت 2005 ص 181-215.

الأمن القانوني للدولة الإدارية، سيادة الدولة الإقليمية، الهوية الجماعية المشتركة، الشرعية الديمقراطية للدولة القومية.

من آثار هذا التحول تنامي التعددية الثقافية وتقوض الهوية القومية للدولة، وتبوّء الاقتصاد مكانة السياسة (مما يترجم عمليًا بأن الدولة القومية فقدت تدريجيًا قدرتها على جلب الضرائب ودفع النمو ومن ثم ضمان القواعد الأساسية لشرعيتها) وتراجع المنظومة الديمقراطية لتحطم الظروف الاجتماعية للمشاركة السياسية باعتبار أن السياسة لم يعد لها تأثير على الروابط الاجتماعية.

ففي نهاية القرن الثامن العاشر، أفرزت تجارب الانعتاق والتحرر مفاهيم السيادة الشعبية وحقوق الإنسان. ومن ثم أصبحت كل محاولة لضبط حدود المجموعة السياسية تصطدم **بالنموذج الكوني للمساواة**، وذلك ما ترمز إليه التحديات التي تطرحها في آن واحد «التعددية الثقافية» و«النزعة الفردية». فكلا الظاهرتين تستدعيان أن نقوض الترابط العضوي بين الدولة الدستورية والأمة كمجموعة أصلية، حتى يصبح مجال التضامن موسعًا إلى دائرة إدماجية أكثر انفتاحًا تتناسب والأصناف الجديدة من الكيانات السياسية القائمة على مفهوم السيادة المتقاسمة[1].

يتبنى هابرماس علنًا في هذا السياق مشروعين متمايزين هما من جهة الدولة الفيدرالية الأوروبية الديمقراطية، وخلق فضاء عمومي كوني تحكمه قيم ديمقراطية وتشريعات عالمية (مشروع كانط المشهور).

يوضح هابرماس هذا التصوّر بقوله: «لا يمكننا أن نستجيب عقليًا لتحيات العولمة، إلّا إذا نجحنا في تطوير عدد من إشكال التنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع داخل التشكيلة ما بعد القومية»[2].

(1) J. Habermas. Après l'état–nation. **Une nouvelle constellation politique**, fayard 2000, p 83.

(2) Ibid. p 89.



الفصل السادس عشر

الجذور الدينية للتصورات العلمانية الحديثة فكرة السيادة من منظور نظريات العقد الاجتماعي

تساءل المفكّر الفرنسي المعروف كلود ليفور في دراسة هامة حول المسألة الدينية ـ السياسية في الفكر الغربي: هل من الصحيح أن الحقل السياسي المعلمن قد تخلّص بالفعل من الرمزية الدينية وكرس القطيعة مع المقدس الديني في الآن نفسه الذي انفصلت فيه المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية؟هل ينحصر تمفصل الديني والسياسي في تركيبة الدولة أم هو أعمق من هذا المستوى المؤسسي المباشر بما لهذه الثنائية من تجذر في نمط الوجود الإنساني المشترك؟[1].

يطرح ليفر بسؤاله إشكالية جوهرية أصبحت راهنة وحيوية بعد أن برز اتجاه واسع في الدراسات الفلسفية المعاصرة يشكك في الأطروحة التاريخية ـ الوضعية السائدة في الأدبيات السوسيولوجية منذ أعمال ماكس فيبر التي ربطت عضويًّا بين مساري التحديث والعقلنة من جهة وانسحاب الدين وإقصائه من الشأن العام من جهة أخرى.

صحيح أن لا أحد يشكك في واقع الانفصال بين المؤسستين الدينية والسياسية كما أن استطلاعات الرأي تؤكد تراجع الممارسة الدينية في الغرب، ولم يعد الدين

(1) Claude Lefort: Permanence du theologico_politique? In **Essais sur le politique,** Seuil, 1986

مصدر شرعية للحكم في الدولة الحديثة ومع ذلك فإن هذه المؤشرات لا تعني أن هذه الدولة قد أرست قطيعة جذرية مع المقدس الديني[1].

وليس من همنا ولوج هذا الحوار من باب الدراسات السوسيولوجية الميدانية الأخيرة إنما نريد أن نسلك نهجًا مغايرًا بالرجوع إلى الجذور الفلسفية للفكر السياسي الحديث في مستوى تشكل نموذج الدولة القومية ذات الشرعية الاجتماعية التعاقدية التي قامت على أنقاض الدولة الملية الوسيطة.

والأطروحة التي ندافع عنها هي أن هذه الدولة لم تتشكل بالقطيعة مع الشرعية الدينية إلّا من خلال عملية استيعاب بنيوية للرمزية الدينية في الحقل السياسي ومن خلال نقل للوظيفة الإدماجية الاجتماعية للدين إلى الدولة نفسها مما يسمح بالقول إن الدولة الحديثة لم تنفصل عن الدين إلّا بثمن تجسيده في شكل مؤسسي مطلق[2].

ولا شك أن أهم الوجوه الفلسفية التي صاغت فكريًّا هذا التحول هي هوبز وسبينوزا (في القرن السابع عشر) وكانط وروسو (في القرن الثامن عشر) وهؤلاء هم أهم فلاسفة العصور الحديثة في الغرب وأكثرهم تأثيرًا في الفكر السياسي.

فما يجمع هوبز وسبينوزا هو استخدام المنهج الهندسي الميكانيكي في إعادة تصوّر الجسم السياسي من أجل تأسيس إجرائي وضعي للدولة بصفتها إطار الخروج من حال الفتنة وتجاوز نوازع الأنانية الفردية التي هي جوهر النفس الإنسانية(في مقابل القول بمدنية الإنسان الطبيعية كما افترض اليونان).

وما يجمع كانط وروسو هو التصوّر الأنثروبولوجي ـ التاريخي للجسم السياسي من أجل تأسيس قانوني ـ عقلي للدولة بصفتها التعبير عن الإرادة الذاتية للحرة.

بيد أن المقاربتين تفضيان للنتيجة نفسها: الحاجة إلى الوظيفة التمثلية الإخضاعية للدين لتدعيم العقد الاجتماعي الهش سواء نظرنا إلى الدولة كمجرد جهاز إجرائي

(1) J. Casanova; **Public religions in the modern world.** University of chicago, 1994.

(2) تلك أطروحة هيغل.

مصطنع للخروج من الفتنة أو كجهاز قانوني يجسد حرية الذات وجوهرها العقلي.

أولًا: المقاربة الإجرائية للدولة

يتفق هوبز وسبينوزا في تصورهما الإجرائي للدولة بصفتها مؤسسة قرار ذات سلطة مطلقة تقتضيها حالة الإنسان الغريزية التي تدفعه للفتنة والصراع كما يتفقان في اعتماد النموذج الهندسي-الميكانيكي في مقاربة النفس الإنسانية والجسم الاجتماعي وفي تصوّر شكل الدولة.

فهوبز - الذي هو دون شك فيلسوف الحداثة السياسية - يرفض التصوّر المدني للإنسان معتبرًا أن الحالة الطبيعية للإنسان ليست هي الترابط والتوحد بل الصدام والصراع والفوضى.

ويفسر هذا الوضع بميكانيكا النفس الإنسانية التي تتكوّن من أهواء أنانية أساسها الرغبة في التنافس والخشية والغرور وليست حياة الإنسان- على غرار كل الظواهر الطبيعية- سوى حصيلة توازن قوى(القوى الأنانية النفعية) تؤدي إلى «حرب الكل ضد الكل».

ولتجاوز هذه الحالة الصراعية الشاملة يدفع مبدأ المحافظة على الذات(الخوف من الموت العنيف) إلى اصطناع وضعية تعاقدية تحمي المجتمع من الفتنة والفوضى. فالعقد الاجتماعي - من منظور هوبز-لا يتحقق إلّا بتكلفة غالية هي تنازل البشر عن حقوقهم الطبيعية (ذاتيتهم الفردية الحرة) لصالح سيد مطلق كامل السلطة والحرية يكفل لهم بصفة متساوية الأمن الجماعي.

فالدولة سيد مطلق أسمى و«رب فوق الأرض» حسب عبارة هوبز وليست هي حصيلة إرادات الأفراد وخياراتهم، بل إن هذه الإرادات الفردية تلتقي في إرادة الحاكم المطلق الذي يمثلها[1].

ومن هنا المشكل الذي شغل المتخصصين في الدراسات الهوبزية: هل العقد الاجتماعي الذي تصوره هوبز لحل المعضلة السياسة هو عقد خضوع أو تفويض؟

---

(1) T. Hobbes; **Leviathan ed. Macpherson,** London 1968.

فهو من حيث كونه حصيلة تنازل عن الحق الذاتي الطبيعي خضوعًا لحاكم لكن العقد يحول هذا السيد المطاع إلى مستودع للحق الجماعي بصفته ممثلًا للجمهور الذي فوضه التحكم في شؤونه.

وكما بيّن انطونيو نغري فإن هوبز بهذا التصوّر الإشكالي للعقد الاجتماعي يبلور مفهوم السيادة الذي هو أساس التقليد السياسي الحديث من حيث هي في آن واحد سيادة تجمع بين التعالي وفكرة التمثيل.

فسيادة الحاكم ليست مستمدة من سلطة روحية وإنما من المنطق الميكانيكي للعلاقات الإنسانية إلّا أنها في الآن نفسه صادرة عن قبول وتفويض الإرادات الفردية للجمهور المشتت. فالحاكم (الدولة) هو في آن واحد مصدر كل القوانين وكل السلط وحصيلة عملية تعاقدية تمثيلية[1].

إن هذا التصوّر الإجرائي الاصطناعي للدولة (الدولة بصفتها جهازًا إنسانيًا مخترعًا) يحول مفهوم الحق إلى قانون وضعي تتحول فيه الشرعية إلى مجرد فاعلية ذاتية لماكينة الدولة أي صيغ اشتغالها بما هي مؤسسة إدارية وتقنية صرفة.

ومن ثم لا تحتاج ماكينة الدولة لأي مضمون معياري مستمد من معرفة عقلانية أو منزلة أو مستمدة من الحق الطبيعي[2].

فالسيادة متولدة عن فاعلية الدولة ذاتها وهي مصدر القانون والقيم. لكن فكرة الشرعية الإجرائية تتحول تدريجيًا إلى نمط من الشرعية المعيارية بتحويلها إلى إطار قانوني ملزم، أي مجموعة من المعايير الكونية الشاملة (الدولة الشارعة) من منظور وضعي (قوانين الطبيعة الإنسانية لا قوانين الاجتماع الإنساني التعاقدية).

بيد أن المشكل الذي أدركه هوبز هو أن البشر لا يخضعون لمبادئ العلم الطبيعي في نمط اجتماعهم المشترك كما أن العقد من حيث هو مصلحة نفعية متبادلة

---

(1) A. Negri. M. Hardt: **Empire Exils,** 2000, P 118.

(2) C. Schmitt: **Le Leviathan dans la doctrine de Thomas Hobbes**, (1938) Seuil 2002.

هش فضلًا عن كونه يحمل بذرة التعارض بين تصوّر إطلاقي للسيادة وفكرة شرعية التمثيل ومن ثم كانت إعادة طرح المسألة الدينية ـ السياسية من وجهتين متعارضتين: أبستمولوجية تفضي به إلى نقد جذري لنمط المعرفة الدينية وعملية أيديولوجية تقوده إلى توظيف الدين في توطيد سيادة وفاعلية الدولة.

فهو من جهة يرفض فكرة الألوهية لأنها خارج الطبيعة ويحيل مصادر الدين إلى أربع مكونات هي:

- الاعتقاد في وجود الأشباح
- الجهل بالأسباب الطبيعية
- عبادة ما يخافه الناس
- الرغبة في ما هو آت

فمعيار النقد هنا هو النموذج الميكانيكي في مقاربة الطبيعة الذي لا يرى في المعتقدات الدينية سوى أهواء نفسية وتخيلات غير موضوعية.

ولكن بما أن البشر يميلون للتدين عاجزون في الغالب عن التصوّر العلمي الموضوعي للطبيعة منقادون لطاعة رجال الدين فإن تجذير الدولة المدنية المطلقة يقتضي الاستنجاد بتأويل النصوص الدينية لإثبات تكافؤ القوانين الإلهية وقوانين الطبيعة وتأكيد وجوب الامتثال للدولة.

فالقوانين المدنية بقدر ما هي قوانين طبيعية هي أيضًا قوانين إلهية فوجود الحاكم في الدولة يضمن سلطة الرب في الأرض.

ويرى هوبز أن اللاهوت أي تعريف الإيمان وتأويل القوانين الإلهية من مشمولات الحاكم الذي يتوجب عليه الاهتمام بالخلاص الأزلي لرعاياه وإقامة «الدين الأفضل». فالفضيلتان الأساسيتان وهما الإيمان والطاعة يتحققان في الامتثال الطوعي للحاكم.

فالدولة وإن كانت حالة إنسانية خالصة إلّا أن الدين من حيث هو عنصر حاسم

في الحياة الجماعية لا يمكن أن يُستغنى عنه في الحياة السياسة. فلا مجال هنا للفصل بين الديني والزماني أي بين الحكومة الروحية والحكومة الدنيوية لما يؤدي إليه هذا الفصل من ازدواجية مرفوضة بين طاعة الرب وطاعة الدولة بينما يكرس مفهوم السيادة إطلاقية الدولة وهيمنتها على كل مجالات الشأن الاجتماعي بما فيها الدين[1].

فهوبز يخلص من هذا المسلك إلى المطالبة بضرورة تبعية السلطة الروحية للسلطة السياسية، رافضًا أي نمط من اللاهوت السياسي بتعويضه بسياسة لاهوتية أساسها توظيف قيم الطاعة والخشية والخضوع لصالح الامتثال للدولة المطلقة، مع العمل على التصرف التأويلي في النصوص الدينية بإضفاء السمات والصفات الإطلاقية على الدولة التي اعتبرها «ربًّا فانيًا» يحقق في واقع الأرض «مملكة السماء»[2].

فكرة السيادة المطلقة تستوعب الدين من وجهتين بتحويل الدولة إلى دين سياسي والاستناد إلى المؤسسة الدينية كدعامة لتوطيد قبضة الدولة على الأفراد.

وكما يُبيّن أغامبن فإن حالة الطبيعة بصفتها حالة استثنائية تتواصل في شكل الدولة المطلقة في ما وراء جدار الشرعية القانونية الذي يموه الطابع التعسفي لسلطة السيادة.

فحالة الطبيعة ليست مرحلة تاريخية سابقة للدولة بل هي مبدأ داخلي للدولة والغرض من ربطها بالعنف هو تبرير تمويه الصلة العضوية بين العنف والقانون التي هي جوهر مقولة السيادة[3].

وعلى الرغم من الاختلاف الجلي بين فلسفتي هوبز وسبينوزا إلّا أنهما يتفقان في نظرتهما للمسألة الدينية ـ السياسية في نقطتين أساسيتين هما:

---

(1) Raymon Polin: **Hobbes. Dieu et les hommes,** puf1981, pp50–55.

Leo Strauss: «l'état et la religion». in La Philosophie de Hobbes pp93–117.

(2) راجع مقالة صالح مصباح: هوبز والمسألة التيولوجية ـ **المجلة التونسية** للدراسات الفلسفية. عدد15/ 16 ص 95ـ124.

(3) Giorgio Agamben: **Homo Sacer. Le Pouvoir souverain et la vie nue,** seuil, 1997 p 44.

النقد الأبستمولوجي للمعرفة الدينية من منظور المقاييس العلمية الطبيعية (النموذج الهندسي بالنسبة لسبينوزا) واستيعاب المتخيل الديني في تأكيد سلطة الدولة المطلقة.

وينطلق سبينوزا في مقاربته للمسألة الدينية ـ السياسية من نظرة أنثربولوجية متكاملة وفق منهج هندسي ثلاثي يتمحور حول نظريات ثلاث هي: نظرية الإله ونظرية الطبيعة ونظرية الإنسان[1].

وتشكل نظرية الإله مرتكز منهج سبينوزا من منظور تصوره الموحد للوجود. فالإله بالنسبة له هو علة كل الموجودات المحايثة لها. فهو الجوهر الموجود بالضرورة وهو الموجود الأوحد يتجلى بصفاته غير المحدودة التي لا نعرف منها سوى صفتي الامتداد والفكر.

ويخلص سبينوزا من هذا التحديد إلى تقسيم الطبيعة إلى «طبيعة طابعة» هي الإله أو صفاته (ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته) و«طبيعة مطبوعة» هي أحوال الصفات والموجودات الجزئية.

ويخضع نظام الطبيعة لمنطق صارم. فأفعال الإله ليست تعسفية بل تتمّ وفق قوانين ضرورية فتصوره هو عين فعله ولا تمييز بين إرادته وذهنه.

ومن هنا رفض سبينوزا لكل التصورات التشبيهية الغائية للطبيعة التي هي أساس المعرفة الدينية المشتركة. فهذه التصورات مستمدة من إسقاط الذاتية على الطبيعة ومصدرها الخيال والوهم، أي الجهل بنظام الأسباب وقلبه.

فليس الإنسان على عكس ما يتصور عن نفسه «إمبراطورية داخل الإمبراطورية»، بل هو طبيعة داخل الطبيعة ويخضع وجوده ورغباته لمسار تحكمه التحديدية الكونية.

وهذا المسار هو الذي يعبّر عنه بالكوناتوس، وتعني هذه العبارة «المبدأ» الديناميكي لحركة الفرد في مجهوده للحفاظ على وجوده.

---

(1) Spinoza: **Ethique flammarion,** 1965. ترجمه جلال الدين سعيد دار الجنوب تونس 1996.

بيد أن الإنسان في الآن نفسه قوة تنتمي لمجموع أي عنصر من نسق كلي هو نسق الطبيعة العام. فهو حال متناهٍ متفرد في علاقة دائمًا مع باقي أجزاء الطبيعة.

وعلة عكس عبارة هوبز المشهورة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» يرى سبينوزا أن «الإنسان إله بالنسبة للإنسان» ومن ثم يغدو السؤال المركزي بالنسبة له هو تنمية القدرات الأخلاقية في البشر أي تحديد الأطر السياسي والمدنية لتعايش البشر وفق قوانين ومحددات العقل بانتشال الإنسان من الأوهام المتولدة عن أنانيته الذاتية الصادرة عن رؤية زائفة لنسق الطبيعة.

فالإنسان العقلاني هو وحده الذي يمكن أن يكون إلهًا بالنسبة للإنسان. فما دام كل إنسان يبحث عن ما هو أكثر فائدة بالنسبة له فإن البشر هم الأكثر فائدة بالنسبة لبعضهم البعض وعندما يعيش البشر تحت سلطة العقل يتوافقون بالطبع[1].

فالسياسة بالنسبة لسبينوزا مستوى من مستويات الطبيعة، وعلم السياسة علم تجريبي يقوم على ملاحظة الظواهر النفسية الإنسانية واستخلاص القوانين التي تحكمها.

فمبدأ الحفاظ على الوجود الديني الذي هو القانون الأول من قوانين الظاهرة الطبيعية الإنسانية يفضي ضرورة إلى مبدأ التوافق من أجل المصلحة المشتركة الذي هو أساس العقد الاجتماعي.

ولئن كان سبينوزا يركز على الطابع العقلي للعقد المدني إلّا أن هذه السمة العقلية تفسر من منظور طبيعي بالحساب الاحترازي النفعي، أي الحفاظ على البقاء والخروج من حالة الصراع الكلي المدمر.

ويتأرجح سبينوزا في تصوره للعقد الاجتماعي بين مقاربة إجرائية أدواتية (تحويل القوة من الفرد إلى الجماعة) ومقاربة أخلاقية (العقد بصفته تحقيقًا للخير الأسمى) ولكنه في الحالتين يصوره من منظور كلي إطلاقي أي السيادة الشاملة للدولة وواجب طاعتها التامة.

---

(1) **Ethique** pp 61_62.

وبما أن البشر في مجملهم ضحايا الوهم يعيشون في سجن الخيال وتحكمهم العواطف والانفعالات فإن الالتزامات الأخلاقية ليست دومًا متاحة لهم ولذا يتعيّن عليهم الخضوع للدولة بصفتها الشرط الضروري لتحقيق إنسانيتهم والقنطرة التي تسمح لهم بتنمية قدراتهم العقلية.

فالسيادة مطلقة أو لا معنى لها. ومن ثم كان تحكم الدولة غير مقيد في شؤون الأفراد ضمانًا للاستقرار الذي هو مبدأ العقد الاجتماعي.

إلا أن الطاعة ليست عبودية بل هي امتثال لمنطق الطبيعة الذي هو منطق العقل والاستقرار يقتضي مشاركة أكبر قدر ممكن من الأفراد في ممارسة السلطة.

ومهما كان التباين في تقويم فلسفة سبينوزا السياسية هل تقدم مقاربة ليبرالية أم تصورًا إطلاقيًّا فإن الذي يهمنا هو التنبيه إلى نظرته للدولة بصفتها الإطار العقلي الضروري لتجسيد الأخلاق وحفظ الوجود الإنساني ولذا توجبت لها السيادة المطلقة.

من هذا المنظور تندرج المسألة الدينية ـ السياسية. فاسبينوزا يخضع النص الديني والممارسة الدينية لمنهجه الهندسي-الرياضي ويحمل بشدة على السلطة اللاهوتية والتيوقراطية لكنه في الوقت نفسه يوظف المبدأ الأخلاقي في الدين وفاعلية الدين الإجرائية(الطاعة) في تدعيم السلطة المطلقة للدولة.

فالدين الجماعي المشترك يعبّر عن تصوّر تشبيهي خيالي للألوهية يتناقض مع النظام التسلسلي الموضوعي للطبيعة، فهو قلب لها يحسب الميول العاطفية الغائية. ويرى سبينوزا أن هذا «الوهم» يؤدي إلى إشاعة الخرافة التي هي مصدر الاستبداد المستند للدين ودعامة سلطة المؤسسة الدينية التي تنافس سيادة الدولة.

ومن هنا إدانة «المطلق المتعالي» للدين مع التمييز بين الجانب الاستدلالي الخرافي في الممارسة الدينية والجانب الأخلاقي في الدين الذي هو قابل للاستيعاب في الشأن المدني.

بيد أن هذا الجانب الأخلاقي الذي يعتبره «الديانة الحقيقية»، ليس سوى القيم الكونية التي يقوم عليها العقد الاجتماعي من عدالة وتراحم وطاعة.

ومع أن سبينوزا يؤكد على حرية الفكر والتعبير إلّا أنه يخضع الممارسة الدينية للدولة من منطلق سيادتها المطلقة. فالدولة هي التي تخرج الدين من طابعه الأسطوري الخرافي وتمنحه طابعه الإجرائي العملي وتوظفه لصالح العقل والحرية.

والمفارقة القائمة هنا هي كما يقول باليبار إن سبينوزا ينتقد طريقة توظيف وتلاعب الفلاسفة والكنائس بالنص الديني معتبرًا أن الديانة الحقيقية تكمن في صفاء القلب ولا تخضع لأي سلطة أو قانون لكنه في الآن نفسه يرى أن الدين لا يكون فاعلًا إلّا بقرار وسلطة الحاكم الديني الذي هو سلطة التأويل الوحيدة والخضوع له بهذا المعنى هو خضوع للإله[1].

يقول سبينوزا: «ومن ذلك يتضح لنا أولًا بأي معنى تكون السلطات العليا الحاكمة هي مفسرة الدين بالنسبة لشعوبها وثانيًا أنه لا يمكن لأحد أن يطيع الله حقًّا إلّا إذا اتفق سلوكه الديني مع المصلحة العامة وأطاع جميع قرارات السلطة العليا»[2].

فالنسق السياسي يتشكل خارج الدين بحسب مقاييس طبيعية إجرائية من حيث هو إطار الترابط الجماعي المدني القائم على القوة المطلقة للدولة وسيادتها الشاملة لكن هذا النسق يحتاج للدين من وجهتين من حيث هو مخزون أخلاقي إنساني ومن حيث هو أداة تحكم في الناس بحسب معيار الطاعة الذي يقوم عليه.

فسبينوزا يتفق مع هوبز في التصوّر الإجرائي الوضعي للدولة وفي مفهوم السيادة المطلقة للحاكم كما يتفقان في منزلة الدين المزدوجة في الرهان السياسي بصفته مقصيًّا كرؤية وكسلطة في الوقت الذي يوظف لتوطيد سيادة الدولة وقبضتها وإن اختلفا في تصوّر نظام الحريات العامة في الدولة.

---

(1) Etienne Balibar: **Spinoza et la politique**, . puf 1965 pp 61-62

(2) **سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة ط2 ص 136.

ثانيًا: المقاربة القانونية

أما المقاربة القانونية فقد سلكت نهجًا مغايرًا ببناء شرعية العقد الديني لا على محض المصلحة النفعية أو النظرة الطبيعية الوظيفية وإنما بالنظر للدولة بصفتها ترجمة للمضمون القيمي للعقل.

فبالنسبة لروسو تتحدد الإشكالية السياسية خارج المفهوم الوضعي للطبيعة الذي يستبدله بتصور تاريخي قوامه فرضية انتقال الإنسان من حالة الطبيعة التي هي في آن واحد حالة حرية وصراع إلى حالة العقد الاجتماعي التي لا تعني بالنسبة له التنازل عن الحرية من أجل السلم كما يرى هوبز بل بتجسيد الحرية الذاتية المطلقة غير القابلة للنفي في شكل إرادة مشتركة.

فالإشكال المطروح بالنسبة له هو الحصول على شكل النظام المدني الذي يكون فيه الخضوع للحاكم منسجمًا مع الحرية ولا يتسنى ذلك إلّا من خلال الصياغة القانونية الكلّية التي تضمن الحرية والمساواة معًا باعتبار أن القانون يجسد الرباط الجماعي الكلي دون تفاوت أو استغلال.

فالإرادة العامة هي وحدها التي يمكن أن توجه قوى الدولة بحسب غائية تأسيسها التي هي الحيز المشترك.

وما دامت السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة الجماعية فإنها غير قابلة للسلب»[1].

فروسو هو أول فيلسوف ليبرالي حقيقي يدافع عن الحرية بصفتها مبدأ غير قابل للتنازل ولا ينظر للسيادة في سياق الهيمنة أي بإحالتها إلى سلطة قاهرة من المواطنين لها إرادة مشتركة وليس قطيعًا مشتتًا تحكمه الأهواء.

إلا أنه لا يرى إمكانية لممارسة الحرية خارج القانون الذي يجسد عمليًا هذه

---

(1) J. J. Rousseau, **Du contrat social in etudes politiques**, librairie generale francaise, 1992 p 235

الإرادة العامة. والماكينة السياسية هي حصيلة التقاء السلطة التشريعية التي يمارسها الشعب عن طريق سنّ القوانين والسلطة التنفيذية التي تطبق هذه القوانين.

فالمشكل الذي طرح على روسو بعد أن حوّل مبدأ السيادة المطلقة من الحاكم إلى الشعب هو كيف يمكن تصوّر الإرادة الشعبية بصفتها موحدة وغير قابلة للانقسام أي بعبارة أخرى كيف يمكن التعبير مؤسسيًّا عن وحدة السلطة التنفيذية ومصدر شرعيتها؟

يفضي هذا السؤال ضرورة إلى إبداع آليات التمثيل عن طريق الانتخاب أي ممارسة الشعب لسيادته المطلقة بواسطة التشريع(الإرادة المشرّعة).

ويرجع الفضل لروسو في إبداع هذا المفهوم للمجتمع بصفته ذاتًا كليّةً تتماهى مع الدولة إذ لا سيادة خارج الشعب ومن هنا يقلب المبدأ الإطلاقي لدى هوبز.

ونلاحظ أن روسو على خلاف هوبز وسبنيوزا- لا يهتم بالنقد التاريخي الأبستمولوجي للدين فبالنسبة له لا يمكن للعقل أن يقوض الدين بل إن الإيمان ينبع من أعماق العقل. والمشكل الوحيد الذي يطرحه الدين هو تهديده للسلم الأهلي إذا خرج عن قيم التسامح ويحدث هذا الانحراف عندما يريد الدين أن يصبح قانونًا جماعيًّا يسلب من المواطنين الأحرار حقهم المطلق في التشريع الذي هو مضمون إرادتهم الحرة.

بيد أن روسو يشعر في الآن نفسه بضرورة دعم قوة القانون إذ ليس بمقدور العقل وحده أن يضمن فاعلية التشريعات الجماعية الحرة التي تظل في نهاية المطاف هشّة إذا لم تتحول إلى معتقدات جماعية تتجاوز الحيز العقلي فتغدو مقدسة في أعين الناس مستعدين للتضحية من أجلها.

ومن هنا بلور روسو مفهوم «الديانة المدنية»[1] التي تضعها الدولة ذاتها.

---

(1) Ibid PP 330_340.

وتتلخص عقائد هذه الديانة في قيم المواطنة التي تشد اللحمة الاجتماعية من إيمان بوجود الله وخلود النفس والثواب والعقاب وقداسة العقد الاجتماعي.

إنها معتقدات بسيطة تتفق حولها كل الديانات توفر الأرضية الأخلاقية ـ الدينية الضرورية للشأن السياسي.

فالعقل بحاجة إلى قوة الأهواء ودفء العاطفة ليتحول إلى سلطة فاعلة ينقاد لها الناس طواعية، وبدون المقدس الديني يبقى الشعب مجرد مفهوم أو مثال بدون مضمون حي.

وكما أن الديانات تنزع في الغالب إلى استخدام الإيمان والسلطة الروحية من أجل التسلط على الناس، فإن الدولة بحاجة إلى ديانة مدنية تفرض الولاء وتكرس الطاعة لها.

إلا أن هذه الديانة المطلوبة ليست هي المسيحية بل هي ديانة كونية إنسانية دورها الوحيد هو إضفاء القداسة على العقد الاجتماعي الذي هو التعبير عن المطلق الجمهوري بصفته مجال سيادة الشعب وإطار يجسد إرادته المشتركة[1].

وهكذا يتضح أن النموذج القانوني الذي بلوره روسو في مقاربة الشرعية السياسية لم يغنِه عن الآلية ذاتها، أي الحاجة إلى إضفاء القداسة الدينية على العقد الاجتماعي حتى لو اعتبره تجسيدًا للحرية الجماعية وليس خضوعًا ضروريًّا لهيمنة حاكم مطلق.

ويتفق كانط مع روسو في مقاربته القانونية للشرعية السياسية التي تنطلق من منظوره النقدي، أي التعامل مع كل المسارات المعرفية والعملية من منطلق استقلالية العقل.

وتندرج فلسفة كانط السياسية في الاتجاه المعروف بالحق الطبيعي الذي

---

(1) Simone Goyard_ fabre, **Politique et philosophie dans l'œuvre, de Rousseau,** puf 2001, pp 122_149

يؤسس القانون على العقل، أي يستمد معايير الحق وأسس الكيان السياسي من العقل. فالحرية التي ينيرها العقل هي أساس القانون مقوم الوجود المتعين للقوانين الذي هو الدولة.

ومن هنا يعتمد كانط أطروحة العقد الاجتماعي من منظور يشترك مع روسو في إرجاع الصياغة القانونية للحقوق المدنية إلى دائرة العقل.

فعلى عكس تصوّر هوبز ولوك اللذين يعتبران القانون المنشئ للدولة مجرد وسيلة إجرائية لضبط المصالح النفعية الجماعية التي تستجيب لقواعد الضرورة، يرى كانط أن الحق القانوني مستقل بذاته عن الطبيعة التي تستجيب لقوانين الضرورة، في حين يصدر هذا الحق عن قواعد الحرية التي هي مجال الأخلاق والقانون وأساسها العقل العملي.

ومن هنا ضرورة نبذ النوازع العاطفية والنفعية في تصوّر الأحكام الأخلاقية والقانونية. فالقانون من حيث هو تطبيق عملي للمعايير الأخلاقية يتأسس على محددات صورية كلية ولا يمكن أن يصدر عن الأهواء الذاتية والمنافع الشخصية. ويرى كانط أن هذا القانون يحتاج في تجسده للدولة فبفضلها تخرج الأخلاق من صوريتها المجردة لتكرس قيم الحرية الذاتية في واقع الاجتماع الإنساني المشترك.

فليست الدولة سلطة إكراه بل هي تعبير عن الحرية ما دامت تتأسس على أحكام العقل الذي هو أساس الإرادة الذاتية الحرة.

وهكذا يتفق كانط مع روسو في نظرته للقانون كتجسيد للإرادة المشتركة مما يسمح بأن يكون الإنسان في آن واحد حرًّا وخاضعًا للقوانين، كما يتفق الفيلسوفان في فكرة العقد الاجتماعي بصفته لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، بيد أن كانط يؤكد أن العقد ليس مرحلة تاريخية بل هو مبدأ قانوني عقلي لبناء شرعية الدولة.

فمن خلال العقد يتحول الإنسان إلى مواطن ومن ثم يصل للحرية الحقيقية أي الحرية القانونية التي تستمد فيها الإرادة قانونها من نفسها ولا ترتبط إلّا بذاتها[1].

وإذا كان كانط ككل فلاسفة العقد الاجتماعي يعتبر أن الدولة كيان مكتمل بذاته يتمتع بالسيادة المطلقة، إلّا أن مقاربته الأخلاقية للشأن السياسي تفضي به ضرورة إلى الاستناد للمسبقات الدينية التي يقتضيها العقل العملي نفسه.

فالدولة المدنية من حيث هي ائتلاف من البشر تحكمه الأخلاق هشة ليست لها السمة الإلزامية الإكراهية للدولة السياسية، فلا يمكن للمشرع أن يفرض دستورًا قائمًا على الأهداف الأخلاقية المحضة التي لا يمكن أن تحصن المجموعة من الشر.

ولذا كانت الحاجة ماسّة إلى الإيمان الديني المجرد الذي يحوّل الدولة إلى كنيسة كونية تتحدد بحسب العقل وتتأسس على مفهوم المواطنة لا خصوصية الملة. ذلك هو موضوع كتابه الهام «الدين في حدود العقل وحده»[2].

فالدين من منظور العقل هو المنظومة الأخلاقية المحضة التي يستمدها الإنسان من ماهيته الأصلية من حيث هو كائن حر وهو بالنسبة له جوهر المسيحية بصفتها الديانة العقلانية والداخلية في مقابل الديانة التاريخية الوضعية. أي إن الغرض منه هو إضفاء القداسة على الأخلاق العقلية والامتثال لها بصفتها أوامر إلهية[3].

وكما بيّن بول ريكور فإن كانط بحاجة إلى الإيمان الديني لحل معضلة الإرادة الإنسانية التي إن كانت حرة مطلقة إلّا أنها لا يمكن ممارسة حريتها إلّا إذا انطلقت من الإيمان بالرجاء والقدرة على التغلب على الشر الجذري.

فدور الدين هو التبشير بهذا الرجاء المخفي والخير الأصلي.

فالمؤسسة السياسية تحتاج لهذا الإيمان المتفائل الذي يحول الامتثال للقوانين

---

(1) Kant, **Histoire et politique,** vrin 1999.

(2) Kant, **La religion dans la simple limite de la raison,** vrin 1952.

(3) Victor Delbos, **La philosophie pratique de kant,** puf 1969, pp 481-552.

إلى واجبات أخلاقية مقدسة حتى لا تصبح الحالة المدنية مجرد هدنة في حرب مصالح ذاتي[1].

الدين إذن من حيث هو من مقومات الفعل الأخلاقي دعامة للعقد المدني وتعبير عن مبدأ الحرية المطلقة الذي يجب أن يخرج من الشكل المؤسسي للكنسية إلى الدولة، وبذا يتحول الدين إلى أخلاقية مواطنة كونية وليس انتماءً ضيقًا لملة.

وهكذا يتبين أن فلسفات السيادة الحديثة في نسختيها قد انتهت إلى الاستنجاد بالمرجعية الدينية لإضفاء القداسة على المطلق السياسي الذي عوض المطلق الديني.

إن هذا للجوء للرمزية الدينية ليس مجرد توظيف لقوة الإيمان وفاعليته من أجل تدعيم العقد الاجتماعي بل هو من النتائج الضرورية لفكرة السيادة التي هي في ذاتها مفهوم ديني.

ولقد اعتبر كارل شميت أن كل المفاهيم المؤسسية للنظريات الحديثة للدولة «مفاهيم لاهوتية معلمنة» ثم نقلها من حقل اللاهوت إلى الحقل السياسي.

فالإله المطلق المتحكم أصبح هو المشرّع كامل القوة والقانون غدا يؤدّي دور المعجزة[2].

ويذهب شميت إلى القول إن نموذج الفكر العقلاني القانوني في القرن الثامن عشر هو «محاكاة أحكام الألوهية المطلقة» بنقل السيادة من الإله إلى الدولة.

بيد أن الفكر السياسي الحديث لم يستطع التخلص من مفارقة مقولة «السيادة» التي تلازمها بعد نقلها من المبدأ اللاهوتي إلى السياق السياسي.

فالسيادة لا معنى لها إلّا بصفتها سلطة قرار غير مقيد أي سلطة استثناء لكنها

---

(1) Paul Ricoeur, «Une hermeneutique philosophique de la .religion Kant, in **Lectures 3: aux frontieres de la philodophie,** seuil, 1994 pp 19_40.

(2) C. Scmitt: **Theologie politique,** gallimard 1988 p 46.

بإخضاعها لمبدأ الحرية الذي هو مرتكز النظرة الحديثة للشرعية السياسية تصبح بحاجة إلى مرجعية معيارية لتبرير السلطة المطلقة للدولة مما يعني رفع القانون إلى مبدأ لنفي السيادة عبر وهم تطابق السلطة وكلية الرباط المجتمعي المنسجم.

إن النتيجة التي تنجم عن هذا التصوّر هو أن السيد(الدولة) هو من يضع القانون، وبالتالي يمنحه القانون حق إقرار الحالة الاستثنائية وتعليق القانون، ومع ذلك يخضع للقانون ويستمد منه شرعيته. فالاستثناء السيادي هو شرط إمكانية صلاحية المعيار القانوني وهو معنىسلطة الدولة لكن هذا الاستثناء هو نمط من الإقصاء الذي ليس مفصولاً عن القانون بل هو شرط له.

فالسيادة حسب عبارة أغامبن هي الحجاب الذي يموّه علاقة العنف بالقانون والداخل بالخارج والدمج بالإقصاء نموذجها هو المحتشد وليس المدينة حيث تحول الحياة إلى مجرد محدد صوري يعبّر عنه بالمواطنة أو بالإرادة المشتركة[1].

ومن هنا يستنتج جاك دريدا أن علمنة الحقل السياسي في الغرب تظل دومًا إشكالية ما دام هذا الحقل يتأسس على فكرة السيادة التي هي مفهوم ديني وإن وضع للتخلص من الدين[2].

(1) G. Agamben;op. cit pp 23–38.

(2) J. Derrida, **Voyous Galilee 2003,** pp 51–52.



الفصل السابع عشر

المسألة الدينية في الفلسفة الحديثة

من الأوهام السائدة في الفكر العربي الراهن أن الحداثة الغربية ألغت الدين وكرست الإلحاد وتنكرت للمقدس، إما باسم العلم أو باسم الأيديولوجيا أو العقل. وكان المفكّر المصري الراحل «عبد الوهاب المسيري» هو الذي جذّر هذه الرؤية في سياق قراءته لعصور الحداثة الغربية من منظور تصوره للعلمانية الشاملة[1].

ماذا لو كانت هذه الصورة مغلوطة، نحتاج للتصحيح والتدقيق. فإذا كان من الصحيح أن المؤسسة الدينية التقليدية قد تراجعت بل انهارت في أغلب البلدان الغربية، كما أن الدين لم يعد يحتكر منابع القيم، إلّا أن الدين في أبعاده الوجودية والتأويلية وبنيته المعيارية العميقة لا يزال مكين الحضور، قوي التأثير في الأرضية الفكرية الغربية.

وبالرجوع إلى التصورات الفلسفية الرئيسية للدين في عصور الحداثة الغربية، نقف عند ثلاث عبارات نعتبر أنها تلخص النظرة الفلسفية الغربية للدين، على تباين واختلاف في سياقات ومرجعيات الاستشهادات المذكورة، أولاها للفيلسوف الفرنسي «رنيه ديكارت» والثانية للفيلسوف الألماني «فردريك نيتشه» والثالثة للفيلسوف الألماني «مارتن هايدغر».

(1) عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر 2010.

أولًا: الكوجيتو والإله:

العبارة الأولى هي مقولة «ديكارت» في الجزء الرابع من كتابه المشهور «حديث الطريقة»، حيث يقول بصراحة ووضوح: «إن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة لا تستقيم إلّا لأن الإله كائن أو موجود، ولأنه كامل ولأن كل ما فينا آت منه. وينتج عن ذلك أن فكرنا أو مدلولاتنا ما دامت أشياء واقعية وما دامت آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميز، فلا يمكن أن تكون إلّا صحيحة»[1].

ومصدر الغرابة والأهمية في هذه الجملة هو أن المنهج الديكارتي المستمد من الرياضيات هو الذي أسس النظرة التجريبية للطبيعة، وقوّض الميتافيزيقا المدرسية الوسيطة، وحول الفلسفة إلى «علم السيطرة على الطبيعة». ولقد أدرك «ديكارت» أن مقاربة التمثل التي يقوم عليها منهجه الفلسفي (ثنائية الذات العارفة والظاهرة المستحضرة في الوعي) تتطلب ضمانة إلهية لمعيار اليقين الذي تدعيه، باعتبار الشرخ العميق القائم بين الفكر والطبيعة.

يطرح النص إشكالًا محوريًّا حول منزلة الكوجيتو والإله في نظام الأفكار. وقد عرف هذا الإشكال بالدور الديكارتي أي المفارقة المنطقية المتمثلة في ربط كل معرفة حقيقية بالاستناد ضرورة إلى وجود الإله في الوقت الذي يؤكد الكوجيتو حقيقة يقينية قبل البرهنة على وجود الإله.

وليس من همنا بسط القول في هذا الإشكال الذي شغل المختصين، وإنما حسبنا الإشارة إلى هذا التأرجح بين الإله والكوجيتو مع تبين أثره على فلسفة الألوهية لدى ديكارت.

ولا بدّ من التأكيد هنا على أن ديكارت يخرج عن مقاييس اللاهوت المدرسي في براهينه التقليدية على وجود الله، بحيث يصبح المسلك إلى التدليل على وجود الإله يمر عبر أفكار الذات، مما يتجلى في براهينه الثلاثة المعروفة:

---

(1) ديكارت: **حديث الطريقة**، ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة تونس 1987، ص 168ـ170.

- التدليل على الإله بآثاره: الكائن الحي الذي يحمل في نفسه فكرة اللاتناهي L'infini لا يمكن أن يكون سبب اللاتناهي، مما يعني قلب الميتافيزيقا التقليدية بإعطاء الأولوية الأنطولوجية للمتناهي وإزاحة الكوجيتو من موقعه المركزي في نسق الأفكار[1].
- لا يمكن أن يكون الإنسان سبب وجوده الذاتي لأنه يحمل فكرة اللاتناهي مما يعني أنه لو كان علة لوجوده لكان حاملًا لكل الكمالات المترتبة على هذه الفكرة. ومن ثم فإن الإله هو الذي وضع فكرة اللاتناهي في الذات، مما استنتج منه ديكارت مبدأ الضمان الإلهي لحقائق الفكر الواضحة والمتميزة.
- الإله هو الفكرة الوحيدة التي يتطابق ماهيتها ووجودها. فالإله يوجد لأنه الكائن الذي لا يمكن تصوّر شيء أكثر كمالًا منه، وهذا الكائن التي تلك مواصفاته لا بدّ أن يوجد. ولقد عرف هذا الدليل الذي ورد في التأمل الخامس من تأملات ديكارت بالدليل الأنطولوجي.

تصدر كل هذه الأدلة حول فكرة اللامتناهي والكمال الإلهي في علاقاتها المزدوجة بالوعي والإله، ذلك أن فكرة اللاتناهي هي من جهة من أفكار الكوجيتو مثل باقي أفكاره، إلّا أنها من جهة أخرى تنتمي لنظام الوجود لأنها مظهر حضور اللامتناهي في الفكر أي الإله.

فالكوجيتو من حيث هو النقطة الأرخميدية في نسق الفكر يحتوي كل الأفكار وسابق عليها بما فيها فكرة الإله والطبيعة، إلّا أن وجود الإله سابق على الفكر من حيث العلة ومبدأ الخلق[2].

---

(1) راجع:

Laurence Devillairs: **Descartes et la connaissance de Dieu**. Vrin 2004.

لاحظت الكاتبة أن الدليل الأنطولوجي يرجع للتقليد الأوغسطيني (ص81) وسنلاحظ التحفظات الممكنة حول هذا الرأي.

(2) انتقد هوسرل في تأملاته الديكارتية خروج ديكارت عن دائرة الوعي الذاتية بتحويله الكوجيتو إلى حلقة استنتاجية إلى جانب الإله والطبيعة

Husserl: **Méditations cartesiennes,** Vrin 2000.

ذهب كبار شارحي ديكارت مذاهب شتى في تصوّر هذا التذبذب بين الكوجيتو والإله. اعتبر بعضهم أن ديكارت يحافظ على هذا الاستقطاب الإشكالي دون حل عبر خطين متوازيين ينطلق أحدهما من الشك إلى الذات الكاملة، وينطلق الآخر من الذات المتناهية إلى الإله الكامل غير المتناهي (مارسيل غيرو)، وذهب البعض الآخر إلى استمرارية وترابط المسلكين باعتبار أن الدليل على الوجود الإلهي هو طريق اكتمال الذات (غوهييه) وذهب آخرون إلى القول إن الكوجيتو ليس شيئًا آخر سوى فكرة الإله (الكييه).

ويبقى الإشكال مطروحًا حول مرجعية التأسيس اللاهوتي لدى ديكارت ما بين ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الوعي. فإذا كانت البراهين التي يستخدمها ديكارت على وجود الله تستخدم نوعًا ما لغة لاهوتية كلاسيكية تندرج في «المشروع الأنطو ـ تيولوجي» Onto_theologique[1] بالانطلاق من وعي قصدي يتأمل في الكائن الإلهي ويبحث في أوصافه من خلال الاستدلال العقلي، فإن فكرة اللاتناهي تفتح آفاقًا مغايرةً لفلسفة إلهية تقوم على المغايرة والاختلاف أي إخراج الوعي من دائرته المغلقة (مفارقة سمو واتساع فكرة اللاتناهي على الذات التي تحملها فكرة من أفكارها). نلمس هذا الاتجاه في بعض القراءات الجديدة للفلسفة الإلهية الديكارتية[2].

فلا يمكن القول إذن الديكارتية كانت نزعة فلسفية الحادية، ولا حتى في نسختها الأكثر راديكالية التي هي السبينوزية، فسبينوزا الذي بلور أول منهج نقدي تأويلي للنصوص الدينية والذي نبذته المؤسسة الدينية اليهودية، أراد أن يعيد بناء النسق اللاهوتي على أساس المنهج الهندسي الرياضي الدقيق بتنقية فكرة الألوهية من شوائب النزعات التشبهية بالإنسان حيث يتحول الرب إلى إنسان أعلى حاملًا لصفات بشرية متعالية، مما يكرس الوهم واستغلال الدين لأغراض نفعية تخدم الاستبداد والخضوع الأعمى.

فعلى عكس القراءات القديمة لسبينوزا والقراءات الحديثة التي اعتبرته يخفي

---

(1) Jean luc Marion: **Sur l'ontologie de Descartes** ,Vrin 1993, pp 206–207.

(2) levinas: **Dieu, la mort et le temps,** Grasset 1993.

Jean Luc Marion: **Sur la théologie blanche de Descartes,** Puf 1981.

إلحاده اتقاء لبطش المؤسسة الدينية[1]، اجتهد سبينوزا في بناء نسقه الفلسفي على مركزية الإله مبرهنًا على وجوده وقوته وكماله، بصفته كائنًا لامتناهيًا، يتماهى مع الطبيعة، وهو جوهر له صفات لا محدودة، تعبر كل صفة منها عن ماهية أزلية لا متناهية[2]. وإذا كان سبينوزا قد اصطدم بالمؤسسة الدينية التي اتهمته بالإلحاد في تصوره الطبيعي للإله وإنكاره القدر والمعجزات وقوله بالضرورة الكونية في نظام الكون، فإن ما يخرج عنه سبينوزا هو التصوّر اليهودي ـ المسيحي للألوهية كما قنّنته التقاليد اللاهوتية المدرسية. يرفض سبينوزا فكرة الإله المفارق للطبيعة لأنها تؤدي إلى المس من تناهيه المطلق، كما يرفض فكرة القدر لأنها تقود إلى تقويض نظام الطبيعة الذي هو مظهر لاتناهيه المطلق. ينطلق إذن سبينوزا من مبدأ الكمال الإلهي الذي يقتضي تصوّر الإله على شكل المخلوق الفاعل المتمتع بإرادة حرة تحركها الغايات البشرية. إلّا أنه لا يتبنى المقاربات المادية الإلحادية التي لا تستقيم مع قوله بالإله اللامتناهي، فالطبيعة بالنسبة له جوهرًا أزليًا مطلقًا حتى ولو كانت علة محايثة لا مفارقة ..

فما يميز التصوّر الديكارتي للإلهي عن التصوّر السبينوزي هو أن ديكارت يقول بالعلة المتعدية التتابعية في نظام الوجود: يتحقق الإله بنفسه ثم يخلق العالم وليست ثمة علاقة تجانس بين نمطي العلة في المستويين باعتبار أن إحداهما محايثة ذاتية والأخرى مفارقة، في حين أن سبينوزا يوحد بين المسارين بحيث يكون الكون هو التحقق الإلهي مما يفضي إلى القول بالعلة المحايثة[3].

ومع أن سبينوزا انتقد بشدة التصورات الأنتربومورفية (التشبيهية) في النص الديني، إلّا أنه قد انتبه إلى الحاجة الاجتماعية للطاعة (الطابع الإجرائي العملي للاعتقاد)، معتبرًا أن العقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون فاعلًا دون تحويله إلى عقد مقدس، بحيث يمتثل الناس طواعية للدولة المطلقة موقنين بأنهم يمتثلون لإلههم[4].

---

(1) من أبرز نماذج هذه القراءة: Ribert Misrahi: **Spinoza Entrelacs** 2011.

(2) Spinoza: **L'Ethique trad R. Caillois,** Gallimard 2008, p 65.

(3) Pierre Lachiere_Rey: **Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza,** Vrin 1950, pp 24_25.

(4) سبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي دار الطليعة 1981 ص 431ـ453.

إنه التصوّر الحاضر نفسه لدى هوبز وكانط وروسو وهيغل.. الذين اتفقوا على ضرورة تدعيم عرضية وإجرائية العقد المدني بالحصانة الدينية، عبر توظيف معقد وواسع للقاموس اللاهوتي الذي نفذ إلى أعماق الفكر السياسي الحديث، إلى حدّ أن الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميت» ذهب إلى القول إن كل المقولات السياسية الحديثة (السيادة، التمثيل...) هي مصطلحات لاهوتية تمّت علمنتها[1].

ثانيًا: نيتشه: «موت الإله»

اشتهرت على نطاق واسع مقولة «نيتشه» حول «موت الإله» التي وردت في كتابيه «العلم المرح» و«هكذا تكلم زرادشت».

وردت الصيغة الأولى في خطاب «المعتوه» في قوله: «لقد مات الإله وسيبقى ميتًا، نحن الذين قتلناه، كيف نعتبر أنفسنا نحن الذين قتلناه؟ نحن القتلة من بين القتلة. ما كان العالم يمتلكه حتى الآن من الأسمى والأقوى أفرغته سكاكيننا من دمه»[2].

وردت المقولة أيضًا في حديث «زرادشت» لنفسه ردًّا على العجوز المنقطع للعبادة في الغابة: «هل هذا الشيء ممكن؟ ألم يسمع بعد هذا العجوز في غابته أن الإله مات؟»[3].

ولقد كتب الكثير حول هذه العبارة التي اعتبرت دليلًا على تطرف «نيتشه» الإلحادي، رغم أنه استخدم العبارة في صيغة إخبارية، مسجلًا أن العدمية الأوروبية هي التي اغتالت الروح الدينية، بحيث أصبح الناس كلهم - بمن فيهم المتدينون - ملحدين. بيد أن القراءة المتمعنة لعبارة نيتشه في سياقها الدلالي، تبين أن ما نعاه نيتشه هو التصوّر الميتافيزيقي اللاهوتي المسيحي للرب، الذي هو تصوّر يحوله إلى إنسان أعلى يحمل صفات بشرية ينعتها نيتشه بأخلاق الشفقة والخمول والاستكانة.

إن نيتشه هو أهم فيلسوف أدرك أهمية الاعتقاد كمكون نفسي ثابت لا غنى عنه

---

(1) Carl Schmitt: **Theologie politique,** Gallimard 1988.

(2) Nietzsche: **Gai savoir trad P. Wolting,** Flammarion 1992, &125 P 161.

(3) Nietzsche: **Ainsi parlait Zaratoustra,** trad M. De. Gandillac, Gallimard 1971p 21.

في الثقافة البشرية، يتجاوز البعد الديني المؤسسي ويستجيب لإرادة الحقيقة التي هي إرادة إيمانية في جوهرها. وإذا كان نيتشه ينتقد بقوة المبدأ المؤسس لكل التقليد الميتافيزيقي منذ أفلاطون إلى كانط الذي هو مبدأ تناسب الوجود والعقل (سواء كان هذا التناسب تماهيًا أو تمثلًا)، فإنه يعتبر هذه المصادرة التي يطلق عليها عبارة «الوهم» حاجة حيوية تنغرس في الغريزة الإنسانية، باعتبار المعارف بما فيها أكثرها عقلانية تقويمات حيوية[1].

فلئن كان نيتشه ينتقد بشدة التأويل «التيولوجي ـ الغائي» للعالم وللوجود البشري كما قنّنه التقليد الأفلاطوني ـ المسيحي المشترك، (تصور الطبيعة والوجود بحسب غائيات ومثل الإنسان)، فإنه ينظر إليه في موجهاته الموضوعية باعتباره مظهرًا لعجز الإرادة البشرية عن مواجهة العالم في توحشه واختلافه وتشتته، مما يقتضي مواجهته بحقائق وقيم ثابتة تمنح الإنسان الطمأنينة والاستقرار.

ذلك هو المعنى الأول للعدمية باعتبارها تنكّرًا للواقع واستبدالًا له بالوجود العقلي. فبدون الاعتقاد والإيمان لا يمكن للإنسان أن يتحمل قساوة العيش في هذا العالم الذي يحتاج لضوابط وثوابت، ومن ثم فإن الدين بصفته اعتقادًا غير قابل للتجاوز، وهو حاضر حتى في الفلسفات الإلحادية والتصورات الوضعية التي تدعي القطيعة معه. فالإنسان بالنسبة لنيتشه «صانع آلهة»، ففي «العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الوقائع»، ولن ينتفي هذا الوضع الإنساني مع انهيار الديانات التقليدية، بل سيتخذ مسارب أخرى كما هو شأن أصنام العصر الحاضر مثل العلم والاشتراكية والإلحاد...

وإذا كان نقد المسيحية يشكّل محور فلسفة نيتشه، فإنما ينتقده في ديانته السابقة ليس البعد الإيماني ولا حتى معتقدها الإلهي بل تصورها «الأنتربومورفي» (التشبهي) الموغل في الإنسانية الذي يصدر عن إرادة حياة مريضة قائمة على الذحل والمرض ورد الفعل.

(1) Nietzsche: **La volonté de puissance,** trad H. Albert Librairie générale française 1991 pp315_319.,

تعاني المسيحية حسب نيتشه تناقض بين أخلاقيتها ومعتقدها، ذلك أن هذه الديانة التي اكتشفت مبدأ الذاتية وحوّلت التأمل وفحص الوعي ومراقبته إلى مثل أعلى كان لا بدّ أن تنتهي إلى تقويض وهدم معتقداتها من منظور فكرة الوعي الذاتي[1].

اعتمدت المسيحية تصورًا أخلاقيًّا إنسانيًّا للإله وبالغت في تقديس الإنسان الذي هو صورة الإله، مما أفضى إلى الانسحاب التدريجي للإلهي، فالمسيحية نفسها هي التي «أعدمت» إلهها، ولم يتجاوز «المعتوه» و«زرادشت» سوى إعلان هذا الحدث الذي تحقق من قبل[2].

وليس من الصحيح أن نيتشه يحتفي بهذا الحدث، فنهاية العدمية الأولى تلتها عدمية حديثة انكشف فيها زيف الأصنام القديمة، مما أفضى إلى شعور عام بالعبثية والعدم وانسداد الآفاق وضياع الآمال.

وإذا كان نيتشه يبشر بنمط من «العدمية المكتملة» هي التي يعد بها «الإنسان الأعلى» في منظوره «للعودة الأبدية»، التي هي بمعنى ما نمط من الاعتقاد الإيجابي والإيمان بقيم الحياة، فإن بعض نصوصه التي يتحدث فيها عن الإله «الراقص أو المغني أو الخفيف» تسمح بتصور نمط جديد من تجديد الوعي الديني خارج القوالب اللاهوتية الميتافيزيقية الكلاسيكية.

ولقد اعتبر بعض الفلاسفة المعاصرين أن مقولة نيتشه قد فتحت آفاقًا جديدة للتجربة الدينية بحملها على التخلص من المقاربات الميتافيزيقية التي قننت تصوراتها اللاهوتية منذ العصور الوسطى. فالذي انهار ليس الدين نفسه، وإنما الميتافيزيقا التي كانت ديانة مزيفة تتقنع باللبوس الديني.

تشكل فلسفة «إمانويل لفيناس» دون شك منعطفًا رئيسيًّا في هذا التحول من

---

(1) Nietzsche: **Par–delà le bien et le mal,** trad C. Heim, Gallimard 1971, pp 63–78.

(2) Nietzsche: **Aurore,** trad H. Albert Librairie generale Française, 1995 p100.

راجع حول نقد نيتشه للمسيحية

P. Valadier: Nietzsche et la critique du christianisme, Cerf 1974.

الإشكالية الميتافيزيقية في مقاربة المسألة الدينية إلى مقاربة أتيقيّة لا تقف عند سؤال الوجود بل تستكشف أفق الأخرية والغيرية والاختلاف الذي هو أفق «التعالي».

في هذا السياق، يندرج تصوّر لفيناس للألوهية، بإطلاق لفظ التعالي على الإله. إلّا أن الإله بالنسبة له ليس الكائن الكامل والقوي، علة نفسه وعلة الوجود على الطريقة الفلسفية أو اللاهوتية الكلاسيكية. لا يمكن تصوّر الإله على شكل الحضور ولا بحسب مقاييس الإدراك العقلي، وإنما ميزته الأساسية هي «السمو» أي المفارقة المطلقة «إلى حدّ الغياب». إن الإله حسب عبارة لفيناس «آخر مغاير للآخر، ومغاير بطريقة مغايرة، مختلفة بمغايرة سابقة على مغايرة الآخر»[1]. لا يمكن تصوّر الإله في غيبه المطلق في شكل تجسدي، ولا يمكن ضبطه بمنطق اللوغوس الفلسفي، وهو بذا المنبع الثري للدلالة والمعنى. ليس الإله جوهرًا ولا مفهومًا، ولا يتجلى في أي تجربة ميتافيزيقية أو لاهوتية بل في العلاقة الأتيقيّة بوجه الآخر.

الأتيقا بحسب اصطلاحات لفيناس ليست هي أخلاق الواجب والضمير التي تصدر عن الوعي، بل هي على عكس ذلك خروج من «أنانية الذات» ومن شفافية وتلقائية الأنا، انسجامًا مع المسؤولية غير المحدودة وغير المشروطة إزاء الآخر. فالأتيقا إذن هي النسق الدلالي لمقاربة الألوهية[2].

تندرج فلسفة الدين لدى «بول ريكور» في الاتجاه نفسه أي مقاربة المسألة الإلهية خارج مقاييس الميتافيزيقا وما تقوم عليه من مرتكزات وعي وحضور. تتميز تأويلية ريكور بأنها ليست تأويلية نقدية على طريقة «دلتاي» و«تشلرماخر» ولا تأويلية أنطولوجية على طريقة «غدامر» ولا تأويلية «أتيقيّة» على طريقة لفيناس، بل هي تأويلية «إنشائية» أو «شعرية» تتمّ من داخل النص المفتوح الذي يفسح المجال أمام عالم نستكشفه ونعيد بناءه بالقراءة.

فكل تأويلية بالنسبة لريكور هي فهم للذات من خلال الآخر الذي يظلّ محددًا

(1) E. Levinas: **De dieu qui vient a l'idée,** Vrin 1982, p115.
(2) E. Levinas: **Altérité et transcendance,** Fata Morgana 1995, p103–107.

ملازمًا لكل تشكلات الذات في أبعادها الخطابية والفاعلة والسردية والأخلاقية. ومن هنا يتبنى تقليد «الكوجيتو المتهدم» الذي بلغ أوجه في فلسفة نيتشه، منهيًّا إلى فصل الذات عن الوعي وفق مقولته الشهيرة «الذات عينها بصفتها آخر»[1].

وفق هذا التصوّر ينبذ ريكور مشروع المقاربة الظاهراتية للدين بصفتها تحليلًا قصديًّا، معتبرًا أن التجربة الدينية هي في جوهرها تجربة لغوية رمزية تتمّ من خلال الأساليب السردية والاستعارية التي تتصل بمقومات الهوية ومسالك والفعل والقيم، وليس بالمنظور الميتافيزيقي[2].

يذهب ريكور في تصوره للمسألة الإلهية إلى ضرورة إخراج المقولات الإيمانية «الأصلية» وفي مقدمتها لفظ الإله من الصيغ التيولوجية والميتافيزيقية بما فيها الصيغ النقدية التي وضعتها فلسفات الوعي مثل النقدية الكانطية. الرسالة المنزلة بهذا المعنى لا تدخل في القضايا المنطقية أو الملفوظات العقلية التأسيسية بل هي «إنصات» يقتضي التجرد من الذات الإنسانية في إرادتها التحكمية ونزوعها الانكفائي الأناني. يتعلق الأمر هنا بصيغ لفظية غير تأملية سابقة على النظر الفلسفي.

يتحدث هنا ريكور عن صيغ إيمانية أصيلة شديدة التنوع تأخذ شكل أنماط متعددة من الخطاب مثل الأنواع السردية والنبوءات والتشريعات والأمثلة والابتهالات... تعبّر عن الإله بطرق متباينة مختلفة وإن كانت عاجزة عن التعبير الكامل عنه والإحاطة به، مما يفرضها على الجمع بين صيغتي النفي والتشبيه تقربًا للحقائق الإلهية وتوسلًا لها بلغة لا يمكن أن تعتمد الأساليب الاستدلالية البرهانية[3].

وتندرج محاولة الفيلسوف الإيطالي «جياني فاتيمو» إعادة تأويل التجربة الدينية (المسيحية) باستثمار الإمكانات الخصبة التي يدشنها المرور من «الأنطولوجيا القوية» (أي النظرة النسقية الميتافيزيقية للوجود) إلى «الأنطولوجيا الضعيفة» التي

---

(1) P. Ricoeur: **Soi – même comme un autre,** Seuil 1990 p22.

(2) Ricoeur: «phénoménologie de la religion». **Lectures 3: aux frontières de la philosophie,** Seuil, 1994 pp 263-271.

(3) Ricoeur: «nommer Dieu»– **Lectures 3,** pp 289-297.

تقوض مصادرة تناسب العقل والوجود التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون إلى هيغل.

ينطلق فاتيمو من «أزمة النزعة الإنسانية» التي عبّرت عنها مقولة نيتشه المذكورة (موت الإله) من حيث كونها تعبر أجلى تعبير عن أزمة التأسيس المتعالي في عصر التقانة(1).

انهارت إذن كل ميتافيزيقيات الوجود وكل المنظومات اللاهوتية، ولم يعد من الجدّي محاولة إحياؤها. بيد أن ما انهار بالنسبة لفاتيمو ليس الدين المسيحي الذي اعتبر أنه يتلاءم مع مفهوم ضعف الوجود ومع العلمنة التي ليست «انفصالًا عن الرحم الديني»، بل هي مسارات تأويلية وتنزيلية رحبة تضمن تحرير التجربة الإيمانية من قوالب الميتافيزيقا(2).

ليس إذن «موت الإله» الذي تحدّث عنه نيتشه نهاية للدين، بل هو تعبير عن تحلل الميتافيزيقا بامتداداتها اللاهوتية، ولقد أصبح من اللزام على الدين في المرحلة الراهنة استيعاب «الأنطولوجيا الضعيفة» كسياق دلالي جديد «للرسالة المسيحية»(3).

يحتفي الفيلسوف المسيحي الفرنسي «جان ليك ماريون» بعبارة نيتشه من منظوره الفينمونولوجي الذي يطلق عليه «فينمونولوجيا المنح» بصفتها تجديدًا لمشروع هوسرل وتطويرًا لمقولته المركزية «الاختزال»، ومن ثم الوصول إلى الأشياء في ما وراء الظواهر التي هي صياغات عقلية وحصيلة لتصفية مقولات الفهم، ومن ثم يكون المنح نمط ظهور الأشياء سواء أخذت شكل ظواهر خاضعة للفهم العقلي أو أحداثًا لا يمكن للعقل التعليلي الذاتي الوصول إليها(4).

(1) G. Vattimo: «La crise de l'humanisme» in **La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne,** Seuil 1987, pp 35_51.

(2) Vattimo: **Après la chrétienté: pour un christianisme non religieux,** Calman _Levy 2004, p102.

(3) Vattimo: **Esperer croire,** SEUIL 1998, PP 33–38.

(4) J. Luc Marion: **Etant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation,** Puf 1997, pp 10_16.

من هذا المنظور بلور ماريون فلسفته حول الألوهية في كتابه المشهور «حول الإله دون الوجود» الذي يقدّم أسس تصوّر تيولوجي خارج المقاييس الميتافيزيقية التقليدية. لا فرق عند ماريون بين «الإلحاد الدوغمائي» و«التصورات الإيمانية العقلية». فالإلحاد هو في جوهره تنزيه للإله عن إحدى المقاربات القائمة للألوهية وبذا فهو إنكار مؤقت ومحدود، في حين أن التصورات العقلية للألوهية تقوم على مصادرات قبلية للعقل البشري حول الألوهية مما يتعارض مع مبدأ كمال ولاتناهي الإله، إنها في نهاية المطاف تأليه العقل البشري لمبادئه الذاتية.

الإله سابق على الوجود ولا يمكن أن نتصوره وفق المعايير الأنطولوجية، كما أنه ليس ظاهرة تخضع للتأمل العقلي، ولذا «لا يمكن أن نفكّر فيه إلّا إنطلاقًا من نفسه وحده»[1].

وهكذا ينقل ماريون المسألة الإلهية من ميتافيزيقا الوجود والعقلانية التعليلية والذاتية إلى مستوى فينمونولوجيا المنح أي منظور الحدث الذي يسبق مقولات العقل ويتجاوزها.

ومن هنا نتبين كيف أحدثت فلسفة نيتشه زلزالًا كبيرًا في فلسفة الدين، بحيث لا يمكن الوقوف عند جانبها الإلحادي الظاهر الذي عادة ما تختزل فيه.

ثالثًا: هايدغر.. في «انتظار الإله»

في سنة 1966 أجرى الفيلسوف الألماني «مارتن هايدغر» مقابلة يتيمة مع صحيفة «درشبيغل» اشترط أن لا تنشر إلّا بعد وفاته التي حدثت بعد عشر سنوات من المقابلة المثيرة (سنة 1976). وقد أطلق «هايدغر» في حديثه للصحيفة الألمانية عبارة غامضة، أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلًا واسعًا، هي قولته:

«لا يمكن للفلسفة أن تحدث تغييرًا فوريًا لوضع العالم الراهن. لا يصدق الأمر على الفلسفة وحدها، وإنما على كل نزوع وكل قصد بشريين. لم يعد من الممكن أن

(1) J. Luc Marion: **Dieu sans l'Etre,** Fayard 1982, p 75.

يخلصنا إلّا إله. السانحة الوحيدة التي بقيت لنا في الفكر وفي الشعر هي التأهب في مصيبتنا لظهور هذا الإله أو غيابه»[1].

لا يستقيم فهم هذه العبارة إلّا بتذكر معطيات أربعة رئيسية في فكر هايدغر:

1 ـ أن هايدغر كغيره من كبار فلاسفة الغرب المحدثين دخل إلى المشاغل الفلسفية من البوابة اللاهوتية. تعلّم هايدغر الفلسفة في الملتقيات الكنسية، وكانت أعماله الأولى حول «القديس أوغسطين»، وتأثر بقوة ببعض كبار رجال اللاهوت المسيحيين وفي مقدمتهم «المعلم إيكارت» (من القرن الرابع عشر) الذي كان له تصوّر صوفي للألوهية يقوم على التفريق بين الإله والألوهية التي لا سبيل للتعبير عنها ولا تحديد موقع لها[2]. ويقرّ هايدغر نفسه بهذا الدين للاهوت بقوله: «بدون هذا المنبع اللاهوتي، لم يكن بإمكاني أبدًا أن أصل إلى طريق الفكر. الصدور هو دومًا مستقبل قادم»[3]. وعلى الرغم من تنصل هايدغر من اللاهوت المسيحي، إلّا أن علاقته بالمسيحية اعتقادًا ودينًا ظلّت ملتبسة[4]، إلى حدّ أن بعض تلامذته وشراحه ككارل لويث اعتبروه مجرد «لاهوتي متخفّ».

2 ـ يرى هايدغر أن الفلسفة الحديثة كلها (من ديكارت وكانط إلى نيتشه) تتحرك داخل الأفق الميتافيزيقي للعقيدة المسيحية. وهذا الأفق هو أفق «الذاتية» بتصورها للعقل كتمثل وفهم وللحقيقة كمطابقة (بين الفكرة والموضوع). ومع ذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون مسيحية، لأن سؤالها هو سؤال الوجود أو الكينونة وليس «الموجود الأسمى» (الإله المتجسد في شخص المسيح أي الإنسان الأعلى حسب المقاييس اللاهوتية المسيحية). إن اللاهوت بالنسبة له مجرد «علم وضعي»

(1) Heidegger: **Der Spiegel,** 31-5-1976. Trad: J. Beufret, J. Greisch. In **Heidegger et la question de Dieu** (collectif). Grasset et Fasquelle 1980, pp332-333.

(2) راجع حول انتقال هايدغر من الفلسفة المسيحية إلى إشكاليته الأنطولوجية:
R. Safranski: **Heidegger et son temps,** Grasset et Fasquelle 1996, pp 158-211.

(3) Heidegger: **Acheminement vers la parole,** Gallimard 1976, p 95.

(4) من أهم الأعمال التي تناولت علاقة هايدغر بالمسيحية نذكر:
D. Franck: **Heidegger et le christianisme: l'explication silencieuse,** Puf 2004.

لا يتعلق بالإلهي وإنما بنمط الوجود المسيحي كما يتشكّل في أنماط وعي وتأويل ومنظومات عقدية. اللاهوت هو إذن «علم الإيمان» بما هو تأمل ذاتي في نمط الوجود العقدي، وهو بذا علم تاريخي ـ عملي[1]. ألم يقل هايدغر حسبما نقل عنه تلميذه «جان بوفريه» إن كلام الإنجيل أقرب للكلام اليوناني من أقوال فلاسفة العصور الوسطى الذين حاولوا تأويل النص المقدس بأدوات الفلسفة اليونانية؟[2].

يرفض إذن هايدغر الخلط بين خطاب الفلسفة وخطاب اللاهوت، وفي حين يقرّ بجذوره اللاهوتية وبالحنين إليها ويقول: «إن الإيمان لا يحتاج لفكر الوجود، وعندما يلتبس به لا يعود إيمانًا بالمعنى الحقيقي للعبارة». إلّا أنه يعترف أن تجربة الحضور الإلهي في الوجود الإنساني تنكشف في بعد الكينونة بمفهومها الفلسفي الأصيل[3].

إذًا كان هايدغر يميز بوضوح بين المبحثين الفلسفي واللاهوتي، إلّا أنه يعتبر أن «الإلهي» موضوع فلسفي لصيق بسؤال الوجود في عصر التقنية الذي هو عصر الخواء والعدم وهيمنة العقل التعليلي الحسابي الساعي للسيطرة والتدمير. فالإلهي يدخل في أفق المقدس الذي يرتاده الشعراء والفلاسفة، بما هو أفق انتظار ومعاناة واستذكار (للوجود المنسحب المختفي).

برز هذا الحضور للإلهي في تفكير هايدغر منذ الثلاثينيات في سياق اهتمام قوي غير مسبوق بنيتشه الذي اعتبره آخر فلاسفة ألمانيا الذين بحثوا بشغف عن الإله، ورفض التأويل الإلحادي لفلسفته التي اعتبرها فلسفة ميتافيزيقية قوية من حيث نزوعه الأقصى في القطيعة مع التصورات اللاهوتية المعيقة لاستكشاف الإمكانات الحقيقية «للالتقاء بالآلهة»[4].

---

(1) Heidegger: **Phénoménologie et théologie** (1927). In **Heidegger et la question de Dieu** pp 314-315.

(2) J. Beaufret: «sur la philosophie chrétienne» in. **Dialogue avec Heidegger**, Minuit 1985, p39.

(3) Ibid p 39.

(4) Heidegger: **Nietzsche,** Tome 1, trad P. Klossovsky, Gallimard 1962, p 276.

ويُبيّن هايدغر في محاضرة حول مقولة نيتشه «موت الإله» (1943) أن الدلالة الميتافيزيقية لموت الإله هي موت العالم ما فوق الحسي، أي عالم الغايات والمقاييس، وليس نهاية الإيمان المسيحي. لا يرجع هذا الحدث للعجز العقلي عن إثبات وجود الإله، وإنما نتيجة لتحويل الإله إلى كائن الكائنات لدى المؤمنين أنفسهم من لاهوتيين وفلاسفة الذين لم يدركوا «إن العقل هو التناقض الأكثر حدة مع الفكر»[1].

في مقابل «موت الإله» لدى نيتشه يتحدث هايدغر عن الإله المنتظر أو «الإله الأخير» في نصوصه الأخيرة في حوار مستمر مع شعر «هولدرلين» يتمحور حول مفهوم «المقدس» الذي هو المكان الذي «تحضر فيه الآلهة». لا يمكن الحديث هنا عن الإله بالمعنى اللاهوتي(الأنطوتيولوجي)، فهو ليس كائنًا ولا فردًا وإنما هو الأفق الذي يسمح بالخروج من التصورات التيولوجية والإنسانية التي غيبت سؤال الوجود. والشاعر وحده هو الذي يسمى المقدس (محنة الخواء) من حيث هو مجال انتظار الإلهي[2].

يرى الفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» أن هايدغر وإن كان يحرص أشدّ الحرص على التحرر من اللاهوت المسيحي، إلّا أنه ظلّ سجين أُفق «الإيمان» بمفهومه الديني الأعمق، ففكره يصدر عن مفهوم الوحي والتنزيل والبحث المهووس عن المقدس والطهر والأصالة[3]. وقد قيل الكثير عن النزعة الوثنية في فكر هايدغر (تقديس الأرض كموطن وجذر انتماء روحي) المتنكرة للتراث العبراني، مما وجد فيه البعض خلفية خفية لاتجاهه العدائي المزعوم للسامية. إلّا أنه مما لا شك فيه

---

(1) Heidegger: **Chemins qui ne mènent nulle part,** trad Brokmeier et Fedier, Gallimard 1962pp 209_219.

(2) F. Dastur: «Heidegger et la théologie» **Revue philosophique de Louvain,** N2_3 Aout 1994, pp226_245.Mai_

حول من هو «الإله الأخير» راجع:

فتحي المسكيني: **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير**، مركز الإنماء القومي 2005، ص 445_451.

(3) J. Derrida: **Foi et savoir,** Seuil 2000, p26. Derrida: **Heidegger: la question,** Flammarion 1990, pp140_141

أن فلسفة هايدغر قد جدّدت الفكر الديني في الغرب، فلسفيًّا ولاهوتيًّا، في منحى تحرير التجربة الدينية من المقاييس الميتافيزيقية التي صاغت منذ العصور الوسطى نمط المعرفة الدينية. فهذه المقاييس ليست من صلب الدين، بل من الأصح القول إنها أفسدته وحولته إلى مجرد علم وضعي محدود قائم على تمثلات عقلية مستمدة من المقولات الفلسفية اليونانية المنتزعة من سياقها المرجعي.

وإذا كان دريدا كما ذكرنا يعتبر فلسفة «الإله الأخير» داخلة في المنظور الإيماني، فإنه في الحقيقة يعتبر الإلهي حاضرًا في الفعل اللغوي وفي منابع الدلالة والمعنى.

فالدين ـ كما يرى دريدا ـ ينبع من مصدرين أساسيين هما: «تركة الثقة» التي هي خلفية كل إيمان واعتقاد، و«طلب النقاء» الذي هو خلفية كل مقدس ومعظم[1]. ولذا فإن اللغة والقانون يتأسسان ضرورة على الدين الذي هو مستودع الثقة في المعنى. وهكذا فإن الدين يبدأ مع تجربة اللغة نفسها، فكل تعبير موجه للآخر يقتضي حضور الغائب الضامن للدلالة والشاهد على عقد المخاطبة والتفاهم.

الإله بالنسبة لدريدا هو شرط إمكانية كل فعل لغوي، وهذه الأولوية اللغوية هي ما يطلق عليها اللاهوت «الإله»، ولا يمكن لأي خطاب كان دينيًّا أو إلحاديًّا أن ينفلت من هذه المرجعية الإلهية (الإله الشاهد) التي بدونها لا تواصل ولا تخاطب[2].

تسمح بعض نصوص حول مفهوم «التفكيك» المركزي في فلسفته بالنظر إليه بمقاييس «اللاهوت السلبي» مما ينفيه دريدا معتبرًا أن هذا اللاهوت وإن كان يقوم على نفي أي خطاب عقلي أو منطقي حول الإله، إلّا أنه يدخل في باب التقليد الميتافيزيقي. ولم يمنع هذا النفي بعض كبار قرّاء في مقدمتهم «هابرماس» من اعتبار تفكيكية دريدا نمطًا من إعادة الاعتبار «للتصور العرفاني للتقليد من حيث هو مسار الحركة الاختلافية للوحي»[3] كما لم يحل دون محاولات هامة لإعادة تجديد

(1) Derrida: **foi et savoir,** p 39, p 88.

(2) Ibid pp 44_45.

(3) J. Habermas: **Le discours philosophique de la modernité,** Gallimard 1988, p 216.

المبحث اللاهوتي بتوظيف المفاهيم والمصطلحات التفكيكية التي بلورها دريدا في قراءة النص وتوليد الدلالة[1].

رابعًا: فلسفة الدين: الاتجاهات الجديدة:

يمكن القول بعد استعراض هذه المقولات الثلاث، إن فلاسفة الغرب المعاصرين بدأوا في بلورة أطروحات نظرية جديدة حول علاقة الفلسفة بالدين، أو الإيمان بالعقل.

ستعرض هنا مقاربات جديدة لثلاثة من أبرز فلاسفة الغرب حول هذا الموضوع المركزي الذي نادرًا ما يحظى بالمعالجة الجادة في الساحة الفكرية العربية التي لا تزال فلسفة الدين هشة فيها.

أولى هذه المقاربات للفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» في كتابه الأخير «حول النزعة الطبيعية والدين» الذي يشكّل استئنافًا هامًّا لمشروع «كانط» تأسيس فلسفة عقلانية للدين تقوم على العقل وحده[2]. يدعو هابرماس إلى حوار نقدي جديد بين الفلسفة والدين بصفته تراثًا وتقاليد حية ومنابع معيارية للثقافة والقيم، بعد أن انتهى في الغرب الصراع السابق بين التصورات المتمحورة حول الإله وتلك المتمحورة حول الإنسان. يتبنى هابرماس مقاربة يطلق عليها عبارة «ما بعد ميتافيزيقية»، ويعني بها «المواقف اللاأدرية» Agnostiques التي تفصل بدقة ما بين الإيمان والعقل، دون أن تسلم مسبقًا على غرار اللاهوت المعاصر بصدق ديانة بعينها، ولكن دون أن تنكر مسبقًا على التقاليد الدينية إمكانية بناء مضامين معرفية برهانية على غرار النزعات الوضعية المعادية للدين. المضمون الديني المقبول في هذا الخطاب البرهاني هو العقلانيات «العملية» القابلة للإقناع في ما وراء حدود

---

(1) F. Nault: **Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction,** Cerf 2000.

(2) يقدم هابرماس في مقدمة هذا الكتاب قراءة هامة لكتاب كانط **"الدين في حدود العقل وحده"** مع استعراض مآلات الإشكالية الكانطية في الفلسفة المعاصرة:

J. Habermas: **Entre naturalisme et religion: les defis de la democratie,** Gallimard 2008, pp11–60.

وخصوصيات المجموعة الإيمانية المغلقة. فليس من المهم أن يكون السجلان الخطابيين متمايزان من حيث المنهجية، ما دامت الفلسفة مفتوحة أمام المضامين المعرفية للدين[1].

ويرفض هابرماس العودة للدين بحسب مسلكين فلسفيين معروفين: الاتجاه المحافظ الذي يمثله «ليو شتراوس» و«كارل شميت» في موقفهما المعادي للحداثة والداعي للرجوع للتقليد التوراتي ومذهب الحق الطبيعي اللاهوتي، والاتجاه ما بعد الحداثي الذي يمثله «هايدغر» و«دريدا» في نزعتهما الصوفيّة الملتبسة التي تجمع بين نمط من التأمل «الوثني الجديد» و«المعجم الأخروي الغيبي».

يدعو هابرماس إلى مراجعة مصادرة الحياد القيمي إزاء المعتقدات الجوهرية حول مفهوم «الحياة الخيرة» التي تتأسس عليها المجتمعات الليبرالية وفلسفات التسامح ما بعد الميتافيزيقية، بالدعوة للانفتاح على الحساسية الدينية تدعيمًا لقيم التعاضد الجماعي في مواجهة منطق السوق النفعي والنزعات الطبيعية القائمة على تصوّر وظيفي للعقلنة من حيث هي بلوغ الحد الأقصى من النجاعة.

في هذا السياق، يقدّم قراءة نقدية صارمة للتصورات الليبرالية للدولة التعاقدية المحايدة التي يمثّلها الفيلسوف الأمريكي «جون رولز»، باعتبار أن العقد الاجتماعي يتأسس على إقصاء القضايا الأخلاقية الجوهرية أي تصورات الخير الجماعي وشروط الحياة الطيبة الفاضلة من دائرة النقاش العمومي واستبدالها بالشروط والقواعد الإجرائية للعدالة السياسية. ومن هنا التمييز بين القناعات الدينية والعقدية المحورية التي مجالها هو الوعي الذاتي الفردي والمعايير الجماعية المشتركة التي تصاغ عبر الأدوات القانونية الشمولية. بيد أن هذا التمييز طرح منذ بداية الحداثة السياسية ثلاث إشكاليات أساسية:

- المنزلة المعيارية للقيم المدنية المكونة للعقد الاجتماعي التي ليست مجرد قواعد إجرائية، وإنما تعكس مواقف وتصورات قيمية لا تخضع للنقاش

---

(1) Ibid pp 57_58.

والمساءلة. وأبرز هذه القيم هي مفاهيم الحرية والمساواة والتضامن والندية التي هي شروط العدالة السياسية ومسبقاتها. وإذا كان «جون رولز» حاول أن يرجع هذه المبادئ إلى وضعية أصلية مؤسسة يختار فيها المتعاقدون بحرية وخلف «قناع جهل» المعايير الضامنة للعدالة في ما بينهم، إلّا أنه انتهى إلى الاعتراف أن الوصول إلى المبادئ المذكورة يتطلب توفر أرضية ثقافية ليبرالية سابقة عليها.

- غياب الشروط الضرورية لتداول جماعي حرّ بين المواطنين المتعاقدين حول ضوابط الحياة الطيبة والخير المشترك. ففكرة التعاقد نفسها ليست سوى فرضية نظرية لا حادثة عينية وليست لها أطر مؤسسية موضوعية. وحتى الدساتير التي يعهد إليها بأن تضع محددات الائتلاف الجماعي للأمة لا تصلح لأن تكون إطار هذا الحوار الجوهري الذي يتجاوز الأبعاد السياسية والقانونية. إن النموذج الليبرالي الكلاسيكي يعاني من «خلل في الاستقلالية المدنية»، بمعنى أن حرية الإنسان واستقلاليته لا تصلان إلى حدّ السماح له بالإسهام في الحوار حول المنظور القيمي الجوهري لنشاطه العمومي.

- استحالة التوفيق بين التصورات الذاتية الجوهرية وضوابط الإجماع القاعدي الأصلي الذي يقوم عليه العقد الاجتماعي. فالأفراد المتعاقدون مرغمون على التنازل عن جوانب محورية من هوياتهم للتأقلم مع الذاتية الفردية غير المتعينة التي هي وحدها التي يعترف بها العقل الليبرالي. ذلك هو النقد الأساسي الذي وجهه «الجمعياتيون» للتصورات الليبرالية من منطلق الدفاع عن التنوع الثقافي كحق من الحقوق الرئيسية للإنسان والأمم. ولتجاوز هذا الخلل دعا الجمعياتيون مثل «ريتشارد تايلور» و«مايكل فازلر» إلى مماهاة الرابطة الشرعية القانونية مع الرابطة القيمية أي القيم الجماعية المشتركة لمجموعة متميزة ثقافيًا ودينيًا، بحيث تعكس التشريعات هذه القيم المتقاسمة. بيد أن الإشكال الذي تطرحه الرؤية الجمعياتية هو أنها

تقوّض الكيان الاجتماعي، ولا تلائم المجتمعات الحديثة التي تسمها الفردية والتعددية.

في مقابل هذه النظرة، يطرح «هابرماس» خيار الديمقراطية التداولية، أي خيار «الإجماع عن طريق التصادم» بدلًا من «الإجماع التوفيقي» الذي يتحدث عنه رولز. فميزة الخيار التداولي هي أنه يسمح بتجاوز التصدع الذي عانت منه الحداثة السياسية منذ بدايتها بين القناعات الفردية (الدينية على الأخص) والعقل السياسي العمومي، بتمديد الحوار الجماعي إلى التصورات والمرجعيات المعيارية التي كان مقصية في الدائرة الأخلاقية الفردية. وهكذا تعود المعايير الدينية إلى المجال العمومي، تعبيرًا عن حق القناعات الفردية في الخروج إلى ساحة النقاش الجماعي العلني، وتعميقًا للحوار المجتمعي في مقوماته المحورية الجوهرية. يعود الدين للشأن العام ليس كسلطة هيمنة مطلقة، وإنما كمكون أساسي من مكونات الحوار العمومي. فما يهم النموذج التداولي ليس التعبير عن الإرادة المشتركة وإنما مسار تشكل هذه الإرادة الذي تسكت عنه المدرسة الليبرالية الكلاسيكية التي كرست انفصام الفرد المعاصر بين قناعاته الفردية وحقوقه المدنية[1].

لا يبتعد الفيلسوف الفرنسي «جان مارك فري» في كتابه «الديانة التأملية» عن هذا الرأي في دعوته الصريحة إلى إعادة توطيد العلاقة بين الدين والفلسفة والإيمان والعقل على أرضية محايدة هي أرضية «اللاأدرية» بدل النفي. ويعني باللاأدرية الإجماع القائم اليوم بين المؤمنين والنفاتيين (أي الملحدين) حول استحالة البرهنة العقلية على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، مما يعني «الجهل الميتافيزيقي الجذري والجهل الخلاصي»، فلا يبقى عندئذ سوى الجانب العملي من العقل الذي هو إطار مشترك للالتقاء[2]. يتعين على الفلسفة أن تقبل تجربة التعالي الدينية التي لا يمكن للعقل الحسم فيها، لا يهمها دلالتها الميتافيزيقية الخاصة بالمعتقد الإيماني

---

(1) Ibid pp 170-211.

(2) J. M. Ferry: **La religion reflexive,** Cerf 2010 p16.

وإنما دلالتها التجريبية وأثرها الحي على الإنسان الذي يتعلق بالرؤية الخلقية الجوهرية التي لا يمكن الاستغناء عنها بالقانون الأخلاقي للإرادة العقلية أو بالتنظيم الحر لتعايش التصورات الشخصية للخير.

يتبنى فري رأيًا توفيقيًا بين المذهب الإجرائي للقانون (اتجاه العدالة التوزيعية) والاتجاه المجموعاتي المدافع عن تصوّر أتيقي للحياة الخيرة من خلال الجمع بين العدالة الكونية القائمة على القانون الكلي وفكرة الحياة الطيبة بالمفهوم الجماعي المتولد عن المحبة البشرية المشتركة القائمة على بحث متبادل عن نمط العيش الأفضل. وبذا يرى فري أنه صوب فلسفة الأخلاق الكانطية التي ركز على الجاني الصوري في المعايير السلوكية على حساب جانب المضمون الغائي. فالطابع الإلزامي للفعل الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على مجرد التناسق العقلي، وإنما يتطلب نمطًا من الالتزام القوي ذي الطابع الديني (البعد الروحي المقدس) في الوقت الذي هو فعل عقلي أصلي سابق على كل برهان عقلي[1].

يذهب الفيلسوف الكندي «تشارلز تايلور» في كتابه «العصر العلماني» مسلكًا مختلفًا، من خلال بحث نظري توثيقي كثيف حول الانتقال من عالم ديني لا مكان فيه لغير الإيمان إلى عالم أصبح فيه الإيمان إمكانية من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسية ما يدعوه بالإنسانية «الحصرية». يرصد تايلور الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عنها إلى العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني[2]. بيد أن تايلور يرفض نظرية العلمنة كانفصام وتحرر تدريجي من قيود الاعتقاد الديني، بل العلمنة تحويل وتعديل مطرد للتراث الديني[3].

(1) Ibid pp123_142.

(2) C. Taylor: **L'age seculier**, Seuil 2011. Le travail de la reforme(53-392).

(3) Ibid pp 723_910.